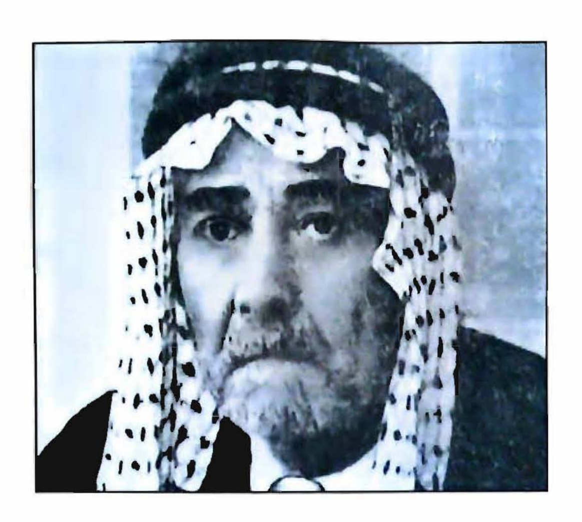
معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

الجزءان الثاني والثالث



جمع وتقديم:

أ. د. داود سلوم

أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي

الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل



معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

ـ الجزءان الثاني والثالث ـ

معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

الجزءان الثاني والثالث



أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي

الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل



معروف الرصافي: آثاره في النقد والأدب، الجزءان الثاني والثالث
جمع وتقديم: أ. د. داود سلوم ـ أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي ـ الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي
الطبعة الاولى ٢٠١٤

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ـ ٠١ ـ ٠٠٩٦١
ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com


رسائل
التعليقات

المقدمة

بقلم الشاعر المطبوع نعمان ماهر الكنعاني

رسائل التعليقات هذه ثلاث رسائل كتبها الأستاذ الجليل معروف الرصافي تعليقاً على ثلاثة كتب أصدرها بعض الكتاب في السنوات الأخيرة وهي وإن كانت مختلفة المواضيع فإنها تجمعها جامعة واحدة هي الجامعة التاريخية.

تبحث الرسالة الأولى في الرد على بعض ما جاء في كتاب التصوف الإسلامي لمؤلفه الدكتور زكي مبارك الكاتب المصري وتبحث الثانية في الرد على بعض ما جاء في كتاب النثر الفني للمؤلف نفسه. أما الرسالة الثالثة فقد تناولت الرد على بعض ما ذكره المستشرق الإيطالي لثونا كايتاني في كتابه التاريخ الإسلامي.

فالتصوف الإسلامي والنثر الفني والتاريخ الإسلامي كل هذه المواضيع تشترك في كونها تبحث في تاريخ عهود حدثت فيها هذه الأمور.

وقد قرأت هذه الرسائل الثلاث ورابعة عنوانها (على باب سجن أبي العلاء) يرد فيها الأستاذ الرصافي على بعض أقوال الدكتور طه حسين في مؤلفه (مع أبي العلاء في سجنه) لم يكتب لها نصيب في النشر مع هذه الرسائل خضوعاً لأزمة الورق الحاضرة.

لقد كان الأستاذ الرصافي موفقاً في تعليقاته هذه إلى حد بعيد توفيقاً ناتجاً عن اطلاع واسع وتدقيق عميق واستقصاء وئيد. فانظر أيها القارئ إلى ردوده في الرسالة الأولى واقرأ أقوال الدكتور زكي في نظرية (الجيلاني) القائلة بأن العاصي

والطائع كلاهما سواء أمام الله، واقرأ رد الأستاذ عليها، ثم اقرأ قول الدكتور في صوفية الجاهلية والرد عليها وقس قيمة كل قول وردّ تعلم إلى أي مدى كان الأستاذ الرصافي عميقاً في تفكيره دقيقاً في استنباطه. أما ما قاله زكي مبارك في صوفية حذيفة اليمان فيجد القارئ دحض الأستاذ لهذا القول مثبوتاً بحجج تاريخية لا أدري كيف جهلها مؤلف التصوف الإسلامي وقد تحدث الأستاذ الرصافي عن الإنسان فقال إنه أول التعينات وفرض الثواب له والعقاب عليه لتفرده بصفات دون غيره من المخلوقات وخرج من قوله هذا وقد ضعضع مزاعم الدكتور وفندها تفنيداً لا أشك أنها سوف تملأ الدكتور غيظاً وأسفاً على ما بدر منه. وفي الرسالة الثانية (الرد على كتاب النثر الفني) يجد القارئ طرافة في النقد إلى جانب الدقة والإمعان، فقد ادعى مؤلف النثر الفني أن مؤرخي اللغة العربية اتفقوا على عدم وجود أدب للعرب قبل الإسلام فرد عليه الأستاذ بأسلوب من التهكم الساخر ما يتناسب ومثل هكذا ادعاء يرميه المؤلف رمياً، وقد أنكر المؤلف أن هناك مواضع يصلح لها النثر وأخرى النظم فلم يصمد إنكاره أمام الرد إلا بقدر ما يتسع الوقت لقراءة الرد. ثم يسأل الأستاذ المؤلف قائلاً: من أين تعلم الرواة المنهج الجاهلي ـ هذا المنهج الذي ينكر جاهليته الدكتور وغير الدكتور من المبتكرين لفنون الإنكار ـ من أين تعلم الرواة إذا لم يكن هناك منهج جاهلي وكيف وضعه الرواة بهذا الشكل دون غيره وهل اتفق الرواة قاطبة على هذا حتى لم نجد واحداً منهم يذكر لنا شيئاً مخالفاً لهذا المنهج؟ وفي سؤال الأستاذ مشكلة للدكتور لا أراه مجيباً عنها.

وقد أعجب الدكتور مبارك بإنكار المسيو مرسيه للنثر الفني عند العرب فسأله الأستاذ الرصافي عن الخطب هل هي نثر فني أم شيء آخر. وإني لا إِخال المسيو ولا الدكتور قادرين على اعتبار الخطب ليست من النثر الفني بشيء، ثم أيد الأستاذ الرصافي وجود الوجود الأدبي عند عرب الجاهلية بقوله إن النثر يجب أن يكون سليقة عند العرب، ثم وضعت الاصطلاحات أخيراً، وبالقياس إلى كلام العرب وفي هذا القول برهان يلقي ضوءه في طريق مؤلف النثر الفني شاء أم أبى.

وآخر ما أود الإشارة إليه في هذه الرسالة هو توفيق الأستاذ الرصافي في تسمية أسلوب القرآن بالأسلوب المفصل مستدلاً بالآيات القرآنية بشكل يجلو الشك عن

ذهن الدكتور طه حسين الذي لم يستطع أن يسمي أسلوب القرآن بغير أسلوب قرآني.

فهذان الكتابان اللذان ألفهما الدكتور زكي مبارك فيهما من الشطط الشيء الكثير. وهاتان الرسالتان اللتان رد بهما الأستاذ الرصافي على المؤلف فيهما من العلم الشيء الكثير، فهل يقتصد بعدها الدكتور المذكور في قيمة مؤلفيه هذين؟

أما عن الرسالة الثالثة فأقول: لقد جاءنا المستشرق الإيطاني كايتاني في كتابه التاريخ الإسلامي بإنكاره لأمور يعد إنكارها ضرباً من الهذيان، فهو ينكر حفظ العرب لأنسابهم قبل خلافة عمر بن الخطاب، وهو ينكر طلب قريش للنبي محمد وتفتيشهم عنه عندما اختفى في غار حراء وهو يزعم أن هجرة النبي محمد إلى المدينة كانت قبل كل أصحابه لا بعدهم. كذلك ينفي إيمان أصحاب محمد الأولين إذ يقول إن الإسلام لم يكمل إلا بعد ثلاث وعشرين سنة، فكيف صح إسلام الأولين قبل اكتمال الإسلام بهذه المدة؟ كما أنه ينكر اجتماع دار الندوة وائتمار قريش بمحمد. ويظل المستشرق ينكر وينكر ويستمر الأستاذ الرصافي يفند ويفند حتى يثبت حفظ العرب لأنسابهم من زمن الجاهلية، وتفتيش قريش وطلبهم للنبي عند اختفائه في حراء واجتماعهم في دار الندوة وائتمارهم بالنبي وهجرة أصحاب النبي قبله وصحة إسلام الأولين، إلى غير ذلك من الردود التي تدحض مزاعم هذا المستشرق وتثبت له خطل رأيه وإسفافه وعصبيته.

وقبل أن يطول بنا المسير أقول: لقد برهن الأستاذ الجليل معروف الرصافي على أنه ليس ذلك الشاعر الخالد فقط بل هو الشاعر العالِم المحقق، وفي هذه الرسائل نجد شيئاً من عبقريته.

بغداد في ١٢ كانون الأول ١٩٤٣

نعمان ماهر الكنعاني

القسم الأول في الرسالة الأولى
في التصوف الإسلامي

تعليقات

اتفق لي أن رأيت عند أحد أصدقائي نسخة من كتاب «التصوف الإسلامي» المطبوع بمصر سنة ١٣٥٧ هـ لمؤلفه الأستاذ الفاضل الدكتور زكي مبارك، فاستعرته منه وطالعته، فوجدته جديراً بالمطالعة لأنه أول كتاب من نوعه يناقش مذهب التصوف مناقشة علمية تأريخية.

وقد علَّقت في أثناء المطالعة على حاشية الكتاب تعليقات ذكرت فيها ما سنح لي من فكر وملاحظة، ثم رأيت أن أثبتها في هذه الكراسة عسى أن تكون مفيدة لمن يطلع عليها. وإن الحقائق في الأكثر إنما تظهر للناس من تتابع أفكارهم وتلاحقها وإن لم تكن مفيدة فلا إثم عليّ من إثباتها.

جاء في الصفحة الـ(٤٧) من الجزء الأول قوله:

«وعن الحب الإلهي نشأت نظرية وحدة الوجود»...

وجاء في الصفحة الـ«٦٦» منه أيضاً:

«إن التصوف قديم جداً عند العرب وهو أساس المسيحية»...

تعليق

إن البحث والتفكير قد ألجآني إلجاء لا محيص عنه إلى الإيمان بوحدة الوجود، وجعلاني أعتقد اعتقاداً جازماً بأن التصوف إسلامي محض في نشأته

وتطوراته، وأنه فكرة فلسفية مجردة لا علاقة لها بالزهد والعبادة، ولا بالزهاد والعباد وأن الصوفيين هم فلاسفة الإسلام الذين لا يرون في الكون باطلاً، والذين تساوت عندهم المعاني المتضادة من حسن وقبح، ومن خير وشر، وهدى وضلال، وأنهم أي الصوفية أبعد الناس عن الزهد والتقشف وأن طريقتهم الوحيدة في فلسفتهم هي التفكير المقترن بصفاء النفس ليس إلا. وأنهم لا يسعون جهدهم إلى تصفية النفس من أدران كل ما يعكر صفو التفكير إلا لكي يقترن تفكيرهم بصفاء النفس فيكون نقياً خالصاً من شوائب كل غفلة ويكون لهم أهدى إلى معرفة الحقيقة الكلية المطلقة اللانهائية، وبعبارة أخرى إلى معرفة الله.

وليس قولي هذا بالمرجَّم، ولا اعتقادي بالمتوَهم فقد اتضح لي كالشمس في رأد الضحى أن محمداً «رسول الله» جاء بحقيقتين ناصعتين إحداهما وحدة الإله، والثانية وحدة الوجود. أما الأولى فقد قالها بمنطوق العبارة لكي يحرر بها الناس من كل عبودية لغير الله وهي: «لا إله إلا الله» وأما الثانية فقد قالها بمفهوم العبارة لكي يوصل بها أولي المواهب الفطرية العالية إلى الكمال النفسي الذي لا يتم إلا بمعرفة الله وهي «لا موجود إلا الله».

فإن قلت قد علمنا أن رسول الله قال في القرآن لا إله إلا الله ولكنا لا ندري أين قال لا موجود إلا الله؟

قلت: قالها في القرآن أيضاً ففي سورة الحديد ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾ فإن هذه الآية تدل بمفهومها دلالة صريحة على أن لا موجود إلا الله. «هو الأول» الذي ليس له بداية و«الآخر» الذي ليس له نهاية. وليس معنى هذا إلا أنه هو السرمدي اللانهائي. وهو «الظاهر» الذي نراه بأعيننا وندركه بحواسنا و«الباطن» الذي لا نراه ولا ندركه. وليس معنى هذا إلا أنه هو كل شيء وأنه لا موجود غيره. ونحن إذا أخذنا صفو المعنى من عبارة الآية قلنا بأن الله هو الوجود الكلي المطلق اللانهائي وأنه لا موجود غيره.

هذه هي وحدة الوجود التي هي أساس مذهب التصوف وهذا منشؤها. أما أن هذه الفكرة حصلت بالتفكير أو الأخذ والتلقين فشيء يحتاج الكلام عنه إلى بحث

طويل وتفكير مديد. فلذا أتركه للشبان الباحثين والأقوياء القدراء من المفكرين كالدكتور زكي مبارك وأمثاله الأكرمين.

وفي القرآن أيضاً عدا الآية المتقدمة آيات أخرى تؤيد نظرية وحدة الوجود وتوضحها منها قوله ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ وقوله ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾ وقوله ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ فمن السهل الخالي من كل تكلف أن تتمشى المعاني الرائعة في هذه الآيات مع نظرية وحدة الوجود فهي بمثابة شرح لها وإيضاح.

ولما كان محمد بما أوتي من الكمال النفسي والفكر القدسي سيد العارفين بهذه الحقيقة أعني حقيقة وحدة الوجود استطاع أن يفنى في الوجود الكلي ويتلاشى فيه منسلخاً من وجوده الجزئي الذي لا حقيقة له في نفس الأمر وإنما هو مظهر من مظاهر الوجود الكلي قائم به، مندمج فيه اندماج وجود البردة في الماء. فلذلك نعم، لذلك جاز له أن يقول قول الله وأن يفعل فعله، فيقول بعدما يرمي ما أنا رميت ولكن الله رمى، ويقول بعدما سد الخوخات التي في مسجده ما أنا سددتها ولكن الله سدها. وهذا هو معنى الفناء في الله.

فإن قلت: «دع عنك الباطن الذي لا نراه ولا ندركه بحواسنا، فما هذا الظاهر الذي نراه وندركه بحواسنا من هذه المخلوقات العلوية والسفلية». فهل هي الله وهل يجوز لواحد من الناس أن يقول أنا الله؟ قلت: اقرأ الكلام الآتي بإمعان تعرف منه جواب ما سألت.

إذا قدرت ـ ولا أظنك قادراً ـ أن تتصور بذهنك الوجود الكلي اللانهائي فانياً فيه متلاشياً فيه، ناسياً أو متناسياً كل ما تدركه بحواسك من المخلوقات أو غائباً عنها كما يقول الصوفية فقد انغمست في نور معرفة الله بعض المعرفة. وحينئذٍ أينما التفت لم تجد غير الذي يسميه البشر «الله».

وإذا رجعت من الغيبة إلى الشهود علمت أن هذه المخلوقات الجزئية التي تدركها بحواسك ليس لها وجود خارج الوجود الكلي، وإنما هي مظاهر للوجود

الكلي كمظاهر الأمواج لماء البحر المائج. ولا أظنك إذا نظرت إلى البحر المائج ترى فيه للأمواج وجوداً غير وجود الماء. وأرجو أن تغفر لي تمثيلي بالأمواج في البحر المائج لأن العبارات كلها قاصرة عن تمثيل المعنى المراد في معرفة الله.

ففي النفس ما أعيا العبارة كشفه وقصر عن تبيانه النظم والنثر[1]

وأيضاً أنك كلما توغلت في كلية الوجود المطلق وفي لانهائيته تقربت من حقيقة ذات الله، وكلما وقفت عند مظهر جزئي من مظاهر الوجود الكلي ابتعدت عن الله واحتجبت عنك ذاته السرمدية.

وبالنظر إلى هذا يكون كافراً بالله كل من قال من البشر أنا الله. وذلك لأن «أنا» جزئية المدلول والله كلي الوجود ولذلك كفر الحلاج لما قال «أنا الله» وإني لا أشك في أن الحلاج لم يكن من الراسخين في نظرية وحدة الوجود. وأن عدم رسوخه فيها هو الذي حمله على هذه (الشطحة) المنكرة. ولكن انظر إلى سيد العارفين محمد رسول الله فإن في كلامه ينفي «أنا» فانياً في الوجود الكلي فيقول ما أنا رميت ولكن الله رمى، ويقول ما أنا سددتها ولكن الله سدها.

علم الطبيعة يؤيد وحدة الوجود

إن نظرية وحدة الوجود ترجع بالكائنات كلها موادها وقواها إلى أصل واحد يعبرون عنه بالوجود الكلي اللانهائي. ولو أنهم أوجدوا عبارة تقرّب حقيقته للأفهام أكثر من هذه العبارة لأحسنوا ولكنهم لم يستطيعوا. وعسى أن يتوصل علماء الطبيعة في مستقبل الأيام إلى معرفة هذا الأصل وتوضيحه بما لا يترك فيه ريبة لمستريب. فإن نظرية وحدة الوجود تمتُّ بنسبة جلية إلى العلوم الطبيعية بركنيها الفيزياء والكيمياء. وأن العلوم هذه تؤيد نظرية وحدة الوجود كل التأييد. ولو أن علماء الطبيعة توصلوا إلى تحليل الذرات أو تحليل العناصر المعلومة التي يقولون ببساطتها لعرفوا ما وراءها وما قالوا ببساطتها. على أنهم قالوا بأن الكهربائية هي أصل الكائنات كلها. ولكن الكهربائية لم يزل أمرها عندهم في خفاء.

---

(١) هذا البيت للرصافي من قصيدة له بعنوان «خواطر شاعر» وهي في ديوانه ١/ ٩٢ ومستهلها وفي النفس بالواو لا بالفاء. (عبد الحميد الرشودي).

وما إخال النواميس أو القوانين الطبيعية التي يذكرها علماء الطبيعة في كتبهم إلا سنة الله في خلقه. وقد جاء في القرآن أن سُنّة الله لا تقبل التبديل. قال في سورة الملائكة[1]: ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾ والقوانين الطبيعية كسنة الله لا تقبل التبديل والتحويل.

الله والمكان

بعد ما تقدم من الكلام في نظرية وحدة الوجود ومنشئها يحق لنا أن نتعجب من قول الدكتور زكي مبارك في الصفحة الـ(١٨٤) من كتابه «إن القول بوحدة الوجود ليس إلا شطحة صوفية» والشطحة في عرفهم هي كلمة يقولها الصوفي وهو في حالة غير اعتيادية فيخرج بها عن حدود المعقول والمألوف. فتكون «الشطحة الصوفية» كهفوة من الهفوات في عرف سائر الناس. وللدكتور عذره في جعلها شطحة صوفية فإن محيي الدين بن عربي قال عند الكلام على وحدة الوجود: «لا يدركها إلا من أدرك اجتماع الضدين» كما في السيرة الحلبية.

ويحق لنا أن نتعجب أيضاً من قوله في الصفحة التي تليها «لقد أجهدت عقلي في البحث عن السبب الذي دعا إلى القول بوحدة الوجود، وانتهيت إلى أن هذه النظرية لم تنشأ إلا لأن الإنسان بطبيعة تكوينه لا يتصور موجوداً بلا حيز ولا جهة ولا مكان، وهو حين يؤمن بوجود الله يسأل من حيث لا يشعر، وأين الله».

وكأن الدكتور يريد بكلامه هذا أنهم قالوا بوحدة الوجود ليتخلصوا من مشكلة «أن الله لا في مكان» ولكنه لم يبين وجه التخلص. أي لم يذكر كيف خلصتهم وحدة الوجود من هذه المشكلة، فهل هذه النظرية تجعل كون الله في مكان معقولاً. فلذا لجأوا إليها أم هي تجعل كون الله لا في مكان معقولاً. هذا ما لم يبينه الدكتور ولم يتكلم عنه.

أما نحن فنقول: إذا كانت ذات الله عبارة عن الوجود الكلي المطلق اللانهائي كان من البديهي أن الله منزه عن المكان وأنه في لا مكان. لأن المكان إنما هو من

---

(١) الصواب سورة فاطر وهما جزء من الآية ٤٣. (عبد الحميد الرشودي).

شأن الوجود الجزئي المتناهي ووجود الله كلي لانهائي. فكيف يكون في مكان من لا تسعه إلا الكلية اللانهائية؟

وبالنظر إلى هذا يصح أن نقول بأن الله في كل مكان كما يصح أن نقول بأنه لا في مكان، أما كونه في كل مكان فلأنه كلي محيط بكل شيء ﴿وكان الله بكل شيء محيطا﴾ فلا يجوز أن يكون في مكان دون مكان، أي لا يجوز أن يخلو منه مكان لأنه إذا خلا منه مكان كان جزئياً ووجود الله كلي محيط بكل مكان. وبهذا نفهم معنى قوله ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾. وأما كونه لا في مكان فمعناه أنه ليس في مكان دون مكان. ذلك لأنه إذا وجد في مكان دون آخر خلا منه المكان الثاني، وعندئذٍ يكون وجوده جزئياً لا كلياً.

أما الزمان فإن الله منزه عنه أيضاً تنزهه عن المكان. ذلك لأن الزمان ـ دع عنك ما يقوله الناس في تعريفه ـ هو الاستمرار، هو السرمدية التي هي كالدائرة ليس لها أول وليس لها آخر، والله سرمدي الوجود لأنه كلي. والوجود الكلي لا يكون إلا سرمدياً أي لانهائياً ﴿هو الأول والآخر﴾ فكلية وجود الله تنزهه عن المكان، وسرمديته أي لانهائيته تنزهه عن الزمان. على أنك لو شطحت شطحة فكرية لا صوفية فقلت: هو الزمان وهو المكان لكان لقولك هذا وجه وجيه عند المفكرين.

وإذا عرفنا هذا عرفنا أن الكلية هي عرش الله الذي استوى عليه ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ إذ لا يسعه غيرها وهي أيضاً كرسيه الذي وسع السموات والأرض. ﴿وكان الله بكل شيء محيطا﴾ فدع الجامدين بعد هذا يتخبطون في أوحال الغفلة قائلين في المتشابه من القرآن إن الله أرسل إلينا كتاباً لا نفهمه نحن بل هو.

الحق والباطل في رأي أهل التصوف

كتب الدكتور في كتابه فصلاً تحت عنوان «صراحة الجيلاني» عبد الكريم الذي هو من أعلام الصوفية، وذكر كتابه «الإنسان الكامل» وقال فيه: إنه كتاب يفيض بالوساوس. إلى أن قال في ص (١٢١) «وكانت أكبر عقبة تعترض القائلين بوحدة الوجود هي مشكلة الثواب والعقاب» وقال «إن الجيلاني يقتلع هذه المشكلة من

الأساس ويراها ضرباً من الأوهام والظنون وهو بكل صراحة يرى الناس أجمعين مهتدين في أحوال الطاعة وفي أحوال العصيان، وهو يقرر أولاً أن الله يسمى المضل ويسمى الهادي، فالطائع متحقق بصفة الهداية والعاصي متحقق بصفة الضلال، وهما أمام الله سواء».

ثم أخذ الدكتور يتكلم أولاً عن المخاوف المترتبة على هذه الآراء ويهول الأمر فيها، ثم كر راجعاً فأخذ يخرجها على وجه وجيه مقبول ومعقول إلى أن قال «أما بعد فهذه توجيهات لآراء الجيلاني وهي آراء تنكرها الشرائع والقوانين، والناس يتصورون أن القول بها يمضي بالإنسانية إلى معاطب الهلاك ولو عقلوا لعرفوا أنها أساس النظام في عالم الحيوان وهو لم ينقرض في الغابات بسبب البغي والإثم والعدوان».

أما نحن فنذكر لك رأي أصحاب التصوف في الحق وفي الباطل ما هو؟ ومنه تعلم مذهبهم في تساوي المتضادات في عالم الممكنات من حيث يتجلى لك وجه الحق ووجه الباطل في الكائنات.

تكلم محيي الدين بن عربي عما جاء في الحديث النبوي «أصدق كلمة قالتها العرب كلمة لبيد: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» فقال: «إعلم أن الموجودات كلها وإن وصفت بالباطل فهي حق من حيث الوجود. ولكن سلطان المقام إذا غلب على صاحبه يرى ما سوى الله باطلاً من حيث إنه ليس له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم وهذا معنى قوله ما سوى الله، أي كالباطل لأن العالم قائم بالله لا بنفسه فهو من هذا الوجه باطل. والعارف إذا وصل إلى مقامات القرب في بداية عرفانه ربما تلاشت هذه الكائنات وحجب عن شهودها بشهود الحق لا أنها زالت من الوجود بالكلية. ثم إذا كمل عرفانه فإنه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد» انتهى كلام محيي الدين كما في صفحة رقم ٣٥٧ من الجزء الأول من السيرة الحلبية.

إن الحديث النبوي قد تضمن بمفهومه أن ما سوى الله باطل. فما معنى الباطل هنا؟ وقد أراد محيي الدين تفسير المعنى وتخريجه على مذهب الصوفية فكأنه في

كلامه يقول (كما هو مفهوم من عبارته) إن كل موجود من هذه الكائنات حق وإنه إذا وصف بالباطل فإنما يوصف به على وجه التشبيه لأنه ليس له وجود من ذاته بل هو قائم بالله لا بنفسه ولذلك يكون كالباطل أي حكمه حكم الباطل.

ثم إن محيي الدين قد بيّن في ضمن كلامه المذكور مرتبتين من مراتب العارفين (أي الصوفية) المرتبة الأولى هي أن تتلاشى الكائنات في نظر العارف فيحجب عن شهودها بشهود الحق. فيكون تلاشيها في هذه المرتبة بمعنى احتجابها عنه بشهود الحق لا بمعنى زوالها من الوجود بالمرة. والمرتبة الثانية هي مرتبة الكمال العرفاني أن يشهد العارف الحق والخلق معاً في آن واحد. لأنه لا يرى إلا الحق. وهذه تسمى عندهم بمرتبة الجمع. فالنتيجة الحاصلة من كلام محيي الدين هي أن الموجودات كلها حق وأن وصفها بالباطل لا يكون إلا مجازاً على طريق التشبيه.

ويستنتج من هذا أن الباطل في عرف الصوفية هو المحال لأن هذه الموجودات إذا كانت كلها أي الواجب والممكن منها حقاً كان الباطل هو المحال بحكم الضرورة. ولا يخفى أن المحال هو الممتنع الوقوع عقلاً. وعليه يصح أن نقول كل ما وقع في هذه الكائنات فهو حق إذ لو كان باطلاً لما وقع وإذا كان كل ما وقع في هذه الكائنات حقاً تساوت المتضادات بحكم الضرورة فالضلال كالهدى، والعصيان كالطاعة، والتقوى كالفسق والفجور، والشر كالخير، والحسن كالقبيح... إلخ.

وإذا كان الباطل هو المحال فالحق ما سوى المحال. ويصدق كل الوجود بكلا قسميه الواجب والممكن. فالواجب هو ذات الله وهو الوجود الكلي المطلق اللانهائي، والممكن هو الكائنات من الموجودات الجزئية التي لا وجود لها بذاتها وإنما هي مظاهر قائمة بالوجود الكلي.

إن مذهب الصوفية هذا في أن كل ما وقع فهو حق وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع يؤيده ما جاء في القرآن على لسان الذين يذكرون الله ويتفكرون في خلق السموات والأرض من قولهم ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾ وتؤيده آية أخرى في سورة هود ﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾ وإليك بيان ذلك.

إن الدابة بمعناها اللغوي العام هي كل ما دب من الحيوان إلا أنها في اصطلاح اللغة خصت بما يركب أو تحمل عليه الأثقال وهي بالنظر إلى ما أريد بيانه في الآية تشمل حتى الإنسان. والناصية هي مقدم الرأس ويكنى بها عن العز والشرف. يقال فلان ناصية القوم أي أعزهم وأشرفهم، والأخذ بناصية الشيء كناية عن الاستيلاء عليه بحذافيره. فإذا قيل إن فلاناً آخذ بناصية كذا فمعناه أنه مستول عليه وجاعله تحت قهره وسلطانه فقوله في الآية (هو آخذ بناصيتها) أبلغ معنى وأبعد مرمى مما لو قيل (هو قائدها).

وإذا كان الله آخذاً بناصية كل دابة فكل ما يقع منها من فعل أو حركة يكون حقاً بحكم الضرورة. لأن الآخذ بناصيتها على صراط مستقيم. فهل نستطيع بعد هذا أن نصف فعلاً من أفعال هذه الدابة بالباطل خيراً كان أو شراً، طاعة أم عصياناً، عبادة أم فسقاً وفجوراً؟

ولا ريب أن هذا الحكم غير خاص بالحيوان بل هو يعمّ كل شيء، وأن تخصيص الدابة بالذكر في الآية ربما كان لغرض من أغراض البلاغة أو نحو ذلك وإلا فلو قيل ما من شيء إلا هو آخذ بناصيته لكان صحيحاً أيضاً. وبهذا يتجلى لك أن كل ما وقع في هذا الكون فهو حق وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع.

على أنا إذا رجعنا إلى المعقول رأيناه يؤيد مذهب الصوفية في تساوي هذه المعاني المتضادة لأنها لا حقيقة لها في نفس الأمر، وإنما هي من الأمور النسبية والاعتبارية. فالشر مثلاً وهو اسم جامع للرذائل والمكاره كلها إنما سميناه واعتبرناه شراً لأنه لا يلائمنا فهو شر بالنسبة إلينا وكذلك الخير. وكون الشر شراً يختلف أيضاً باختلاف الزمان والمكان، والأحوال والأشخاص. فالريح الباردة في الشتاء شر وفي الصيف خير، والمطر في السبخة شر وفي العذبة خير وقد قال الشاعر[1]:

وفي الشر نجاة حين لا ينجيك إحسان

وقال المتنبي: «مصائب قوم عند قوم فوائد» وقال أيضاً «والصدق شرّ إذا ألقاك في الكرب العظام».

---

(١) هو الشاعر الجاهلي الفِنْد الزِّماني. (عبد الحميد الرشودي).

وقد أخطأ الذين نزهوا الله عن خلق الشر لأنهم قاسوا الله بأنفسهم وتصوروه مثلهم وفاتهم أن الشر إنما كان شراً عندهم وفي زعمهم، وأن ليس هناك خير أو شر وإنما هناك خلق تختلف مظاهره، وتتباين صوره وكله مظهر من مظاهر الوجود الكلي قائم به.

وإذا كانت الموجودات كلها حقاً عند أصحاب وحدة الوجود لم يبقَ للباطل معنى سوى المحال الذي هو ممتنع الوقوع. ولما كانت الموجودات كلها لا تقع ولا تجري في وجودها إلا على سنة ثابتة لا تقبل التبديل والتحويل، وكانت هذه السنة هي التي يعبر عنها القرآن بسنة الله، ويسميها علماء الفيزياء والكيمياء بقوانين الطبيعة، صح أن يقال بأن الباطل هو ما خالف سنة الله لأن المخالف لسنة الله ممتنع الوقوع.

وبالنظر إلى هذا يكون مذهب وحدة الوجود رجوعاً إلى ما يسميه علماء المادة بالطبيعة، ويسميه القرآن بالفطرة في قوله ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ فلا فرق بين علماء الطبيعة وأصحاب وحدة الوجود إلا أن طريقة هؤلاء تفكيرية مقترنة بصفاء النفس الإنسانية يمثلها قولهم: «حدثني قلبي عن ربي» وطريقة أولئك علمية عملية مبنية على الفكر والدرس والبحث والاختبار والتجربة. ولهذا قلنا فيما تقدم إن الصوفية هم فلاسفة الإسلام إلا أنهم ليسوا بماديّين بل روحيين. فمن الخطأ أن يخلط بهم العباد والزهاد وأمثالهم من أرباب التقشف والتخشن بلبس الصوف والمرقعات. نعم! إن من هؤلاء من تشبهوا بالصوفية فشوهوا مسلكهم حتى دعا ذلك بعض علماء المسلمين الجامدين على النصوص والمتون أن ينكروا على الصوفية مذهبهم وأن يشتموهم فيذكروا من أقوالهم وأفعالهم ما هم منه براء.

مخاوف الدكتور من نظرية وحدة الوجود

لما كانت نظرية وحدة الوجود تقضي بتساوي المتضادات كما بيناه فيما تقدم وتستلزم من أجل ذلك أن يكون التقاة والعصاة أو الأخيار والأشرار سواء أمام الله، أخذ الدكتور في كتابه يتكلم عما ينبعث من هذا التساوي من المخاوف والمحاذير، وصار يخاف منها على الشرائع والقوانين، وعلى الأخلاق، وعلى الثواب والعقاب

فقال في ص (١٨٦) من الجزء الأول «والمهمّ أن نعرف الآن كيف يصح التكليف مع القول بوحدة الوجود، ونسارع فنقرر أن الذين يقولون بوحدة الوجود يتهافتون كل التهافت حين يضعون قواعد الأخلاق لأنهم لا يعرفون أين مناط الثواب والعقاب».

وقال في الصفحة التي تليها: «إن القول بوحدة الوجود يأتي على قواعد الأخلاق من الأساس، ونحن لا نملك التفريط في قواعد الأخلاق، ولا نملك النيل من أصول القوانين لأن أقل محاولة من هذا النوع تعرّض المجتمع للفساد، وتسوق الفلاسفة أنفسهم إلى مهاوي الفناء».

وقال في ص (٢٢١) عند كلامه عن الجيلاني: «وهو (أي الجيلاني) يقرر أن الله يسمى المضل كما يسمى الهادي، فالطائع متحقق بصفة الهداية والعاصي متحقق بصفة الضلال، وهما أمام الله سواء». وقال: «وهذه الوثبة مذمومة من الوجهة الشرعية فهي تقضي على أصول القوانين وتوجب إلغاء المحاكم، وتسريح من يرابطون من الجنود للمحافظة على مصالح الناس إلخ.

أما نحن فنتكلم عن هذه المخاوف بما يظهر منه للقارئ أنها في غير محلها فنقول:

لقد تبين مما تقدم (خصوصاً ما ذكرناه من القول حول كلام محيي الدين بن عربي) أن الموجودات كلها حق وأنها ليس لها في الحقيقة وجود سوى الوجود الكلي، ومعنى هذا أنها في وجودها الجزئي ليست قائمة بنفسها بل بالوجود الكلي، وأنها بوجودها الجزئي غير خارجة عن الوجود الكلي ولا مستقلة عنه، بل كل ما هنالك أنها مظاهر مختلفة الصور للوجود الكلي، وأنها بهذه المظاهر والصور تخالف الوجود الكلي ليس إلا.

تنبيه

إن معنى المظاهر والصور في كلامنا هو بعينه المعنى الذي يعبر عنه الصوفية بالتعينات في كلامهم غير أننا أضربنا عن استعمال كلمة (تعينات) لأنها غير واضحة كوضوح المظاهر والصور.

إن أحسن مثال نذكره لهذه الموجودات الجزئية القائمة بالوجود الكلي والتي هي مظاهر له ما ذكرناه سابقاً من أمواج البحر فإنها ليس لها في البحر وجود غير وجود الماء فليست هي في وجودها بخارجة عن وجود الماء ولا مستقلة عنه، وإنما هي مظاهر وصور حاصلة في الماء من التموج.

إن وجود الأمواج حق لا مرية فيه، فلا نستطيع أن ننكر وجودها بل نقول إن وجودها قائم بوجود الماء، وإنها ليس لها في الحقيقة وجود غير وجود الماء. وهذا هو معنى كلام محيي الدين عندما ذكر مرتبة الجمع في كلامه المتقدم إذ قال: «فإنه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد».

ولا ريب أن الموجودات الكونية القائمة بالوجود الكلي قد اكتسبت من تعيناتها (على تعبير الصوفية) أو من مظاهرها وصورها (على تعبيرنا) أوصافاً ينزه عنها الوجود الكلي، وأهم تلك الأوصاف الجزئية والتحيز وهي بهذه الأوصاف يتم لها كيانها التعيني أي يتم لها التعين والظهور في وجودها الجزئي.

وكذلك أمواج البحر فإنها قد اكتسبت من تعيناتها أو من مظاهرها وصورها أوصافاً ليس من شأن الماء أن يتصف بها كالتجعيد والتحدب في سطوحها، وكالتزبّد المؤدي إلى الابيضاض في أعاليها والماء بطبيعته لا يكون إلا مستوي السطوح بمقتضى قانون توازن المايعات، والأمواج تبيضّ بالأزباد في أعاليها والماء لا لون له. فالموجودات الجزئية تغاير الوجود الكلي وتخالفه رغم كونها قائمة به ورغم كونها لا وجود لها سواه.

ثم إن هذه الموجودات الجزئية الكونية بسبب ما اكتسبته في تعيناتها من الأوصاف تترتب عليها أحكام تخصها دون الوجود الكلي، منها أنها فانية زائلة متغيرة، ولكن هذا الفناء والزوال والتغير المحكوم به عليها لا يكونِ إلا خاصاً بتعيناتها وبما اكتسبته في تلك التعينات من الأوصاف دون أن يشمل الوجود الكلي الذي هي قائمة به.

مثال ذلك أننا إذا بنينا بيتاً من الثلج أو من الجليد كما يفعل ذلك أهل البلاد القريبة من القطب الشمالي علمنا أن هذا البيت لا وجود له في الحقيقة غير وجود

الماء، وعلمنا أن الثلج قد اكتسب من هذا التعين الجمودي الذي جعله بيتاً أوصافاً تبعده عن الماء وتجعله مغايراً له ومن ثم تترتب عليه أحكام تخصه ولا تشمل الماء، منها أنه قابل للانهدام بمعول ينقضه أو صاعقة تصيبه أو زلزلة تقوضه والماء غير قابل للانهدام بذلك، ومنها أنه له شكل هندسي قابل للتبديل والتغيير والماء ليس بذاك.

الإنسان

نريد أن نتكلم عن النتيجة الحاصلة مما قدمناه فنقول: إن في هذه الموجودات الجزئية القائمة بالوجود الكلي موجوداً يقال له الإنسان، وهو بالنسبة إلى الموجودات الكونية كلها كالزبدة بالنسبة إلى اللبن المخيض أي هو أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي. ذلك لأنه عاقل ناطق ذو إرادة فهو بذلك قد امتاز عن جميع الموجودات الجزئية في الكون.

ومن هنا نعلم أن الإنسان هو أكمل التعينات، وبعبارة أخرى أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي وأنه قد اكتسب من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات. ولكن ليس جميع أفراده متساوين كأسنان المشط في تلك الأوصاف المكتسبة من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل بل هم متفاوتون فيها تفاوتاً بعيداً خصوصاً في العقل والنطق والإرادة.

ولما كان الإنسان أكمل التعينات، وبعبارة أخرى أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي وكان مكتسباً من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات ترتبت على تعينه الكامل أحكام لم تترتب على غيره من الموجودات، ومن جملة هذه الأحكام أنه مكلف وأنه مثاب ومعاقب لأنه عاقل ذو إرادة. ولذلك جعل الشرع العقل مناط التكليف الذي عليه يترتب الثواب والعقاب فمن لا يكون عاقلاً لا يكون مكلفاً.

ويظهر من هذا أن التكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب إنما هو خاص بوجوده الجزئي أي بتعينه أو مظهره الكامل بين هذه الموجودات ولا يعمّ ما وراء ذلك من الوجود الكلي كما أن الهدم المحكوم به على بيت الثلج الذي ذكرناه آنفاً

يختص بتعينه الجمودي ولا يشمل الماء. وإذا علمنا هذا فقد علمنا أن المثيب غير المثاب وأن المعاقِب غير المعاقَب وأن جميع الأحكام المترتبة على وجود الإنسان الجزئي إنما هي خاصة بهذا العالم الفاني فلا تعم العالم الباقي الذي هو عالم الوجود الكلي.

وبهذا تندفع المخاوف التي يتخوف منها الدكتور زكي مبارك حفظه الله على الشرائع والقوانين والأنظمة والجنود المجندة وغير ذلك من الأمور التي لا تلازم الإنسان إلا في مظهر وجوده الجزئي في هذا العالم كما أن الأخلاق لا تسايره إلا فيه.

والخلاصة التي نضعها أمام الدكتور هي أن نظرية الجيلاني القائلة بأن العاصي والطائع كلاهما سواء أمام الله لا تستلزم شيئاً من جميع هذه المخاوف التي هوّل بها في كتابه لأن تساوي الطائع والعاصي عند الله لا يكون إلا بعد الرجوع إلى الله «وإليه ترجعون» أي بعد الاندماج في الوجود الكلي المطلق فهناك لم يبقَ للطاعة ولا للعصيان أثر ما. وأما قبل ذلك فإنهما في مظهريهما من الطاعة والعصيان تابعان لما تقرره من الشرائع والقوانين من الأحكام.

وقد بقي هنا شيء: لسائل أن يسأل هل في الآخرة ثواب وعقاب أو نعيم وعذاب؟ وقد ذكر الدكتور ما أجاب به العامليّ على هذا السؤال من قوله: «بأن الدنيا فيها غني وفقير وعزيز وذليل ومالك ومملوك فكذلك في الدار الآخرة» قال الدكتور: «وهذا جواب ليس فيه شفاء» وهو كما قال.

أما أنا فأقول ليس الثواب والعقاب في مذهب وحدة الوجود بمعناهما المتعارف عند الناس. ويجوز أن يقال في بيانهما: إن الموجودات الجزئية ليست إلا مظاهر للوجود الكلي، ومنها الإنسان الذي لم يترتب عليه الحكم بالثواب والعقاب إلا لأنه اكتسب بمظهره الأكمل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات الجزئية فإذا زال عنه مظهره رجع إلى الوجود الكلي المطلق واندمج فيه. ولا ريب أن هذا الاندماج هو السعادة المطلقة وهو النعيم لأن شقاءه إنما كان بالوجود الجزئي لا غير.

هذا ما نقوله في الثواب الأخروي، وأما العقاب أو العذاب فينبغي أن يكون خاصاً بما قبل الاندماج في الوجود الكلي أي قبل زوال مظهر الوجود الجزئي. وإن كان لا بد من العذاب في الآخرة كما يقتضيه ظاهر الآيات القرآنية فليس هو بمعناه المعروف عند الناس. حتى إن من الصوفية من قال بأن العذاب من العذوبة. وقد ذكر الدكتور عن الجيلاني ص (٢٢٧) أنه يؤمن بالجنة والنار، قال: ولكنه لا يرى أهل النار في عذاب وهو يؤكد أن أهل الجحيم يتلذذون كما يتلذذ أهل النعيم.

أما الآيات القرآنية المنذرة بعذاب الآخرة فليس المراد منها إلا التخويف بقصد المنع والزجر كما تقول الأم لولدها الصغير: إنك إذا ذهبت إلى محل كذا اغتالتك السعالي. تريد زجره ومنعه من الذهاب. ويؤيد كونها لمجرد التخويف ما جاء في سورة الإسراء ﴿وما نرسل بالآيات إلا تخويفا﴾ فإن المراد بالآيات هنا الآيات القرآنية على أحد المعنيين اللذين ذكرهما الزمخشري في الكشاف. فالآيات المنذرة بعذاب الآخرة إنما أرسلت لمجرد التخويف كما يقتضيه الحصر بما وإلا.

ومهما يكن فإن آيات الثواب والعقاب التي تصور الجنة والنار في القرآن كلها واردة مورد التمثيل فهي من المجاز التمثيلي لا من الحقيقة، فمن المتعسر إن لم يكن من المتعذر أن نعرف من الآيات القرآنية نوع العذاب أو كيفيته فضلاً عن حقيقته. ذلك لأن الآيات سواء كانت في الثواب أم في العقاب لا تصور لنا إلا نعيماً أو عذاباً جسمانياً على حد ما هو معروف ومألوف عندنا في الحياة الدنيا، وهذا وإن آمنا به لا يتمشى ظاهره مع ما في عالم الآخرة من الحياة الروحانية.

هذا ما نفهمه من الآيات القرآنية، أما الأحاديث النبوية فإن هناك أحاديث كثيرة نفهم منها أن نعيم الآخرة غير نعيم الدنيا. وذلك يستلزم أن يكون عذاب تلك غير عذاب هذه أيضاً. ولا حاجة إلى إيراد شيء من هذه الأحاديث هنا فإنها معلومة ومسطورة في كتب الحديث.

ونحن إذا نظرنا إلى آخرة المسيحية في معتقدهم رأيناها توافق نظرية وحدة الوجود، لأن الجنة عند المسيحيين هي حياة روحانية في السماء مع الله دأبها التسبيح والتقديس لا غير. أما جهنمهم فهي شيء يعبرون عنه بالمطهر حيث تطهر

النفس بعد الموت بعذاب له أجل محدود، فلا خلود عندهم في العذاب. فنعيمهم يقارب ما ذكرناه آنفاً من أن نعيم الآخرة يكون بالرجوع إلى الله، أي بالاندماج في الوجود الكلي. وكذلك العذاب عندهم فإنه روحاني يعود للنفس لا للجسم، وله أجل محدود لا خلود فيه. ويعتقدون أن العلم بأجله يعود إلى الله. وهذا وإن كان غير معقول لما مرّ بيانه فيما تقدم إلا أنه يتمشى مع الحياة الروحانية الأخروية بعض الشيء.

أما مسألة بعث الموتى بأرواحهم وأجسادهم فلم أقف على كلام للصوفية في تخريجه على مذهبهم وتوجيهه. والذي أراه أنه معتقد صرف لا يقوم إلا بالإيمان، وأن ليس للعقل فيه مجال. ولا يخفى أن الإيمان بالغيب يتسع لأكبر منه وأبعد. ولم تقم لنا عليه في الحجج الدينية حجة أعظم من قياسه على النشأة الأولى، ولا يخفى أنه قياس مع الفارق بعيد جداً، لأن النشأة الأولى إنما وقعت على وجه من أسباب النشوء موافق لسنة الله في خلقه وليس كذلك النشأة الأخرى. وقد قال ابن الشبل البغدادي:

ولقد أيد الإله عقولاً حجة العود عندها الإبداء

نعم! نحن في عالم الكون والفساد، ومن الممكن عقلاً أن تعود الأشياء الفاسدة أو الهالكة في هذا العالم إلى كونها الأول، ولكن بأمثالها لا بأعيانها، فإن عودتها بأعيانها مستحيل، ومن العبث إقامة الأدلة العقلية على أمور لا تقوم إلا بالإيمان في جميع الأديان وليس الدين إلا إيماناً بالغيب كما جاء في القرآن «يومنون بالغيب» فالإيمان بالغيب هو أساس الأديان كلها.

وإن كان البعث مما لا تدركه العقول، فإن الإيمان به معقول ومقبول، ذلك لأن الغاية المقصودة من الإيمان بالبعث، هي اعتقاد المؤمن بيوم الدين الذي هو يوم الحساب والجزاء، ذلك اليوم الذي يجازى فيه المحسن ويعاقب المسيء؟ ولا ريب أن الإنسان إذا كان مؤمناً بيوم الدين إيماناً صادقاً، اجتنب الشرور وكف عن العدوان وبذل الجهد في الأعمال الصالحة، وهذا هو كل ما تريده جميع الأديان في كتبها السماوية، وجميع الحكومات في قوانينها الأرضية.

وعليه فلا مرية في أن الإيمان بالبعث، يكون من أهم الوسائل المؤدية إلى السعادة في الحياة الدنيا، لأن المؤمن به وبيوم الجزاء، يستحيل عليه عقلاً وعادة أن يرتكب الشرور وأن يعمل غير الصالحات، ومتى كان كذلك كان صالحاً للحياة الاجتماعية بكل ما اشتملت عليه من حقوق وواجبات.

فإن قلت: لا نسلم بأن المؤمنين بالبعث وبيوم الجزاء يجتنبون الشرور ويعملون الصالحات، لأننا نرى الشرور في كل زمان ومكان صادرة من المؤمنين به أيضاً. قلت: نحن لم نطلق الإيمان به إطلاقاً، وإنما اشترطنا فيه الصدق والإخلاص، فإذا رأينا الشرور صادرة من المؤمنين بالبعث دلت عندنا دلالة قاطعة على أن هؤلاء المؤمنين غير صادقين في إيمانهم ولا مخلصين، وأن إيمانهم لم يكن إلا لجلب منفعة أو لدفع مضرة، فهم بإيمانهم مترددون بين الخوف والطمع. وأمثال هؤلاء إذا عنت لهم الفرصة انتهزوها ناسين أو متناسين إيمانهم بيوم الجزاء. أما المخلصون الصادقون في إيمانهم فهم كما قلنا يستحيل عليهم أن يرتكبوا الشرور، وأن يعملوا غير الصالحات. وتالله إني لا أرى في الوسائل العلمية والأدبية وسيلة تؤدي إلى إصلاح الإنسان في حياته الاجتماعية، أنفع، ولا أنجع، ولا أروع من إيمانه بيوم الجزاء المترتب على إيمانه بالبعث. ولا ريب أن الفضل كله في ذلك راجع إلى دين الإسلام القائل بالبعث دون غيره من الأديان.

ونعود هنا فنقول: إن البعث الذي يقول به الإسلام، لا يقوم إلا بالإيمان، وإنه ليس للعقل فيه مجال، وإن كان العقل البشري عاجزاً عن إثبات هذا البعث فإنه عاجز عن نفيه بتاتاً أيضاً، إذ لا يلزم نفي الحقائق الكونية التي يقف العقل البشري أمامها عاجزاً عن إدراك كنه أكثرها كالكهربائية مثلاً فإن العقل لم يزل عاجزاً عن إدراك كنهها، ولكنه مع ذلك مؤمن بوجودها، فلماذا لا يؤمن العقل البشري بالبعث وإن كان مجهول الكنه عنده ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾.

وآخر ما نقوله هنا هو أن الثواب والعقاب منوطان بالتكليف المنوط بالعقل. فحيثما كان التكليف كان الثواب والعقاب، وحيث لا تكليف فلا ثواب ولا عقاب. ولا يخفى أن التكليف أمر شاق على النفس فهو لا يلائم العالم الأخروي الذي هو دار النعيم الخالد والسعادة الأبدية.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان بما أنه عاقل مكلف، والعاقل بما أنه مكلف يثاب إذا أطاع، ويعاقب إذا عصى. فالثواب والعقاب يمشيان وراء الطاعة والعصيان الماشيين وراء التكليف الماشي وراء العقل.

ولما كان التكليف منوطاً بالعقل اختص به الإنسان من بين جميع المخلوقات لأنه هو العاقل دونها. ومن هذا نعلم أن التكليف المسبب عن العقل، أو العقل المسبب للتكليف هو الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً، كما جاء في القرآن.

وإيضاح ذلك: إن الإنسان وحده من دون سائر المخلوقات هو الذي يستطيع بسبب عقله أن يخرج عن الفطرة التي فطره الله عليها. وذلك بأن يظهر لك خلاف ما يبطن فيريك أنه مطيع وهو عاص، وأنه صديق وهو عدو، وأنه نصوح وهو غشاش، وأنه جائع وهو شبعان، وأنه نائم وهو يقظان، وبالجملة إنه هو وحده يغش ويكذب دون غيره من سائر المخلوقات التي لا تجري أفعالها وأحوالها إلا على الفطرة التي فطرها الله عليها، لا تخرج منها ولا تحيد عنها. ولذلك جرى عليه القلم بالتكليف دونها. وهذه هي الأمانة التي لم يحملها إلا الإنسان. وعلى هذا يصح أن يقال: إن العقل في الإنسان هو مصدر السعادة والشقاء. وسبحان الذي منه الهداية والضلال.

الصوف والتصوف

تكلم الدكتور في كتابه عن اشتقاق كلمة «تصوف» فذكر للماضين فيها أربعة أقوال أهمها اثنان: الأول أن التصوف مشتق من الصوف وأن الصوفية نسبة إلى الصوف. والثاني أنها نسبة إلى (سوفيا) وهي كلمة يونانية معناها الحكمة ومنها اشتقت كلمة (فيلسوف) أي محب الحكمة. ونسب الدكتور هذا القول إلى أبي الريحان البيروني المتوفى سنة ٤٤٠.

ونحن إذا نظرنا إلى المناسبة الجامعة بين المنسوب والمنسوب إليه أو المشتق والمشتق منه وجدناها في القول الأول لفظية محضة كالمناسبة بين الحِجْر والحَجَر

لا علاقة لها بالمعنى بل هي بعيدة عنه كل البعد لأن الصوفية كما قلنا فيما مر ليسوا إلا فلاسفة في الإسلام فلا علاقة لهم بلبس الصوف، بخلاف المناسبة بينهما في القول الثاني فإنها لفظية ومعنوية أيضاً.

وقد رجح الدكتور القول الأول واستدل عليه بأمور نلخص منها ما يأتي:

قال نقلاً عما حدث به اليافعي: «إن لباس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلف الصوفية لكونه أقرب إلى الخمول والتواضع والزهد، ولكونه لباس الأنبياء. وقد جاء أن رسول الله كان يركب الحمار ويلبس الصوف».

وعن الحسن البصري أنه قال: «أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف».

قال: «ومن المحتمل أن يكون الصوفية لبسوا الصوف أول الأمر ليصح لهم الاقتداء بتواضع الرسول» قال: «ولا سيما إذا تذكرنا أن الرسول أقبل على أهل الصفة فواساهم ولم يكن عندهم غير جباب الصوف». قال: «فالصوف من لباس الرعاة». وذكر قصة ابن أدهم مع الهاتف فقال: «وابن أدهم حين جاءه الهاتف ترك فرسه وما معه وتصوف، أي لبس الصوف ليلحق بالزهاد». إلى غير ذلك من الأقوال والأخبار الدالة على أن لبس الصوف كان علامة الزهد وشارة الزهاد.

ويظهر لنا أن الذي دعا الدكتور وغيره ممن قالوا بنسبة الصوفية إلى الصوف، إلى هذا القول هو ظنهم أن أهل التصوف من الزهاد والعباد، أو ظنهم أن الزهاد والعباد هم أهل التصوف فكانت نتيجة هذا الظن خلطهم هؤلاء بهؤلاء وجعلهم الفريقين فريقاً واحداً.

والواقع خلاف ما ظنوا لأن الصوفية الذين هم فلاسفة الإسلام أبعد الناس عن الزهد. وإنما همهم تصفية النفس من شوائب الغفلة توصلاً إلى التفكير الحرّ الصافي الذي لا تشوبه شائبة من شواغل الدنيا لكي يتمكن أحدهم من أن يقول: «حدّثني قلبي عن ربي» بمقتضى طريقتهم الفلسفية التي أشرنا إليها فيما تقدم. وإن كان فيهم من أعرض عن نعيم الدنيا بترك ملاذها فليس ذلك منه لزهد في الدنيا، بل للانقطاع عن كل ما يشغله عن التفكير الحر الصحيح.

أما ما يقال من أن الأنبياء والعباد والزهاد كانوا يلبسون الصوف فصحيح،

ولكن لا يلزم منه أنهم كانوا كلهم من الصوفية أي من فلاسفة الإسلام لمجرد لبسهم الصوف.

وإذا كان الزهاد والعباد يلبسون الصوف فما ذلك إلا لأن التصوف كان ـ خصوصاً في جزيرة العرب على عهد البعثة ـ لباس الفقراء من الناس عامة لوفرته في بلادهم. وكانت نساؤهم يغزلن الصوف وكان لهم حاكة يحوكون المنسوجات الصوفية فهي متوافرة عندهم ومبذولة بخلاف المنسوجات من القطن أو الكتان أو الحرير فإنها كانت تأتيهم من الشام أو من اليمن فلا يقتنيها إلا أغنياؤهم.

فأهل الصفة في عهد الرسول إن لم يكن لهم غير جباب الصوف كما ذكره الدكتور فليس ذلك لزهدهم بل لأنهم كانوا فقراء لا يتيسر لهم غير لبس الصوف. وكذلك البدريون الذين أدركهم الحسن البصري لم يكن لباسهم الصوف تزهداً بل لأنه ـ كما قلنا ـ كان لباس عامة الفقراء من الناس، ولا أظن الدكتور ولا غيره من أهل العلم يدعي أن أهل الصفة والبدريين الذين أدركهم الحسن البصري كانوا من الصوفية الذين يتكلم عنهم الدكتور في كتابه.

ثم إن رسول الله إنما كان يلبس الصوف مواساة للفقراء ولكن لم يكن هو فقيراً خصوصاً في المدينة، وإنما كان ديدنه الشريف مواساة الفقراء بأفعاله وأقواله كما كان يفعل ذلك مع أهل الصفة وهي محلّ مظلل في المسجد النبوي كان يأوي إليه المساكين، وكان أهلها يسمون بأهل الصفة، سماهم بهذا الاسم رسول الله، فكان يجالسهم ويأنس بهم، وكان إذا صلى أتاهم فوقف عليهم وقال لهم: «لو تعلمون ما لكم عند الله لأحببتم أن تزدادوا فقراً وحاجة» يقول ذلك تسلية لهم وتأسية. وقد قال يصفهم أيام كان في مكة «الشعث الرؤوس، الدنسو الثياب، الذين لا تفتح لهم السدد، يموت أحدهم وحاجته تتلجلج في صدره» فهؤلاء الذين كان رسول الله يواسيهم ويتزيا بزيهم وكان يقول: «الفقر فخري» ولكن هذا شيء والتصوف شيء آخر.

ومما أورده الدكتور من الشواهد على نسبة الصوفية إلى الصوف كلام ابن الجوزي «كان الزهد في بواطن القلوب فصار في ظواهر الثياب. كان الزهد حرقة

فصار اليوم خرقة، ويحك صوّف قلبك لا جسمك، وأصلح نيتك لا مرقعتك».
ونحن نستغرب هذا من الدكتور إذ ليس في هذا الكلام ما يدل على أن التصوف هو لبس الصوف بل كل ما فيه أن الزهد لا يتم بخشونة الملبس بل لا بد فيه من إصلاح النفس. والزهد شيء والتصوف شيء آخر.

ومن هذا القبيل أيضاً ما نقله من كتاب البيان والتبيين عن عبد الله بن شداد أنه قال: «أربع من كنّ فيه بريء من الكبر: من اعتقل البعير، وركب الحمار، ولبس الصوف، وأجاب دعوة الرجل الدون». وأنت ترى أن ليس في هذا الكلام ما يصلح أن يكون شاهداً على أن التصوف مشتق من الصوف. قد فهمنا أن من لبس الصوف بريء من الكبر كما قال، ولكن لم نفهم أن كل من لبس الصوف كان من الصوفية والكبر شيء ومذهب التصوف شيء آخر.

وذكر قول الجنيد: «إذا رأيت الصوفي يعني بظاهره فاعلم أن باطنه خراب». قال (أي الدكتور): «والظاهر هو خشونة الثوب». ولا يخفى أن قول الجنيد هذا يدل بصراحة على أن الصوفية ليس من شأنهم خشونة الملبس لأنه يستنكر من الصوفي أن يُعنى بالظاهر الذي هو خشونة الثوب كما قال الدكتور نفسه. فهذا القول من الجنيد إنما كان موجهاً إلى من يلبس الصوف متشبهاً بالصوفية وليس هو منهم. لأنهم لا علاقة لهم بالملبس وإنما هم أهل نزعة نفسية فكرية بحتة. فخشونة الملبس شيء والتصوف شيء آخر.

وقد ذكر الدكتور أقوالاً أخرى كلها من هذا القبيل إذ وقع قائلوها قبل الدكتور في الخطأ الذي وقع هو فيه من بعدهم حيث كانوا يرون المخشوشنين في لباسهم من الزهاد والعباد المتشبهين بالصوفية فيظنونهم من أهل التصوف فيقولون فيهم ما يقولون من الأقوال التي يعرف حقيقتها المستبصرون.

وبعد فسواء أقال البيروني قوله المذكور أم لم يقله لا يسعنا إلا أن نقول بأن الصوفية بمعناها الصحيح المعروف لا يجوز أن تكون نسبة إلى الصوف. أنا لا تهمني معرفة اشتقاق كلمة «تصوف» وإنما يهمني أن أعرف ما هو التصوف ومن أين يأتي وكيف نشأ، فإذا عرفت ذلك هان عليّ الاشتقاق ورضيت بأن يلتف الساق بالساق، وبعد ذلك كله فإلى الله المساق.

نحن إذا قلنا التصوف فلا نعني به سوى مذهب وحدة الوجود المبني على أساس التفكير الحر المقترن بصفاء النفس، وإذا قلنا الصوفية فلا نعني بهم أهل الخانقاه والتكية، ولا هؤلاء الدراويش من لابسي الصوف والمرقعات، ولا هؤلاء المشعوذين من حاملي الدبابيس وضاربي الدفوف وناطحي الجدران بالرؤوس، حتى ولا أولئك الزهاد المتبتلين إلى الله المتخشنين في معايشهم المتقشفين في ملابسهم. وإنما نعني بهم رجالاً من المسلمين أولي الأفكار الحرة والنفوس الزكية الطاهرة القائلين بوحدة الوجود.

فالتصوّف في عرف هؤلاء ما هو إلا فكرة فلسفية إسلامية محضة، نشأت في الإسلام حيث غذّاها القرآن بآياته، وحضنها الإيمان الخالص في تفكراته. وقد عاشت فيه نقية غير طويل، وقام بها رجال أفذاذ غير كثير إلى أن سكنت ريحها وهدأت نبأتها. ثم جاء بعد ذلك المتنطسون من المتزهدين والمتكسبون من المشعوذين فتشبهوا بهم والتحقوا وادّعوا ما ادّعوه وهم في ذلك أدعياء، وقالوا عنهم ما هم منه أبرياء، فاختلط الحابل بالنابل، وتساوى العالي والسافل حتى أصبح التصوف كما هو اليوم حرفة يحترفها ليعيش بها أناس من العاجزين الذين لم يكونوا من الصوفية في العير ولا في النفير.

ولكن الدكتور زكي مبارك حفظه الله يرى أن التصوف قديم وأنه كان معروفاً في الجاهلية قبل الإسلام. ويظهر لنا من كلامه أنه يظن التصوف زهداً وعبادة، فلذا يذكر في كتابه نقلاً عن ابن الجوزي ما قاله وليد بن القاسم حين سئل إلى أي شيء ينسب الصوفي فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله وقطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية.

ويذكر بالإسناد إلى الزبير بن بكار أنه قال: كانت الإجازة بالحج للناس من عرفة إلى الغوث بن مر بن أدّ بن طابخة، ثم كانت في ولده وكان يقال لهم صوفة. ويذكر عن أبي عبيدة قوله: وصوفة وصوفان، يقال لكل من ولي من البيت شيئاً من غير أهله أو قام بشيء من أمر المناسك. إلى غير ذلك من الأقوال التي راحت مشرّقة والصوفية مغربون.

إن (صوفة) أبو حي من مضر كما هو معلوم مذكور في كتب القوم ولكن أين أهل الجاهلية من فكرة وحدة الوجود وأين فكرة وحدة الوجود من أهل الجاهلية؟! وهل يكون توافق الأسماء في ألفاظها وحروفها دليلاً على أن جميع مسمياتها شيء واحد؟! اللهم غفراً!

ثم يذهب الدكتور إلى أبعد من هذا فيجعل عيسى صوفياً لأنه لبس الصوف، ويذكر في ذلك عن ابن قتيبة أنه قال: بلغني أن عيسى خرج على أصحابه وعليه جبة من صوف... إلى آخر ما قال فانظر إلى هذه الرواية المنقطعة. وأين ابن قتيبة من عيسى حتى يقول عنه هذا القول، وأين عيسى من مذهب التصوف حتى يكون صوفياً لمجرد لبسه جبة من الصوف. ولكن يظهر أن التوافق اللفظي جذّاب في نظر الدكتور رغم التخالف المعنوي فلذاك تراه يجزم بوجود مذهب التصوف أينما وجد الصوف، فحيثما رأى هذا رأى ذاك.

لا ريب أن فكرة وحدة الوجود إسلامية، وهي مستمدة من القرآن كما بيناه فيما تقدم. ونحن هنا لا نكتب تاريخها وإنما نقول: لم يقم عندنا دليل على أن هذه الفكرة كان لها أصل في الجاهلية أو في النصرانية قبل الإسلام، ولا نعلم أحداً كان يقول بها من أصحاب رسول الله اللهم إلا أبا بكر فإنه كان يقفو أثر الرسول ويتبع خطاه في جميع الأمور فلذا كان لا يتردد في تصديقه لحظة عين. وقد صحبه قبل النبوة أيضاً عشرين سنة فلا يبعد أن يكون قد أخذ عنه هذه الفكرة بالتلقين، أو يكون قد عرفها من القرآن بالتدبّر والتفكير.

أما ما قاله الدكتور عن حذيفة بن اليمان إنه كان من الصوفية فغير صحيح. وإنما كان حذيفة واحداً من أصحاب سرّ رسول الله الذين تكلمنا عنهم مفصلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية» وذلك أنه قد أسرّ إليه الرسول أموراً كان لا يعلمها غيره من الصحابة. وله في ذلك قصة ذكرها علماء السيرة النبوية في غزوة تبوك، وخلاصتها: إن قوماً من المنافقين أجمعوا على أن ينكثوا برسول الله في أثناء رجوعه من تبوك وكانت في الطريق عقبة بين المدينة وتبوك فأجمعوا على أن يأتوه ليلاً عند اجتيازه العقبة فيزحموه ويدفعوه عن راحلته في الوادي. لأنهم كانوا في غزواتهم يسيرون الليل ويكمنون النهار ولكن رسول الله أخبر بخبرهم، فلما وصل

الجيش العقبة أمرهم رسول الله أن يسلكوا بطن الوادي لأنه أسهل لهم وأوسع فسلكوا بطن الوادي وسلك هو العقبة ولم يسلكها معه سوى حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر. فأمر عماراً أن يأخذ بزمام الناقة يقودها وأمر حذيفة أن يسوق من خلفه. فلما عرف ذلك المنافقون استعدّوا وتلثموا وسلكوا العقبة أيضاً.

وبينما رسول الله يسير في العقبة إذ سمع حس القوم قد غشوه فنفرت ناقة رسول الله حتى سقط بعض متاعه، فغضب وأمر حذيفة أن يردّهم، فرجع حذيفة إليهم ومعه محجن فجعل يضرب به وجوه رواحلهم ويقول: إليكم إليكم يا أعداء الله. فإذا هو بقوم ملثمين. وجاء في رواية أخرى أن رسول الله صرخ بهم فولّوا مدبرين. وقد علموا أن رسول الله اطلع على مكرهم به. فانحطوا من العقبة مسرعين إلى بطن الوادي واختلطوا بالناس. ورجع حذيفة يسوق الناقة، فقال له رسول الله هل عرفت أحداً من الركب الذين رددتهم؟ قال: لا، كان القوم ملثمين والليلة مظلمة.

وفي رواية عن حذيفة أن رسول الله نزل عن راحلته فأوحي إليه وراحلته باركة. فقامت تجرّ زمامها فلقيتها فأخذت بزمامها وجئت إلى رسول الله فأنختها ثم جلست عندها حتى قام النبي فأتيته بها. فقال: من هذا؟ قلت: حذيفة، فقال النبي: إني مسرّ إليك سراً فلا تذكرنّه أني نهيت أن أصلي على فلان وفلان وعدّ جماعة من المنافقين. فكان هؤلاء لا يعرفهم أحد سوى حذيفة. ولذا كان يقال لحذيفة صاحب سرّ رسول الله حتى أن عمر كان في أيام خلافته إذا توفي رجل ممن يظن به أنه من أولئك الرهط وأراد الصلاة عليه أخذ بيد حذيفة فقاده إلى الصلاة عليه، فإن مشى حذيفة صلى عليه عمر وإن انتزع يده من يده ترك الصلاة عليه. فهذا كل ما كان مما عرف به حذيفة بن اليمان وليس فيه ما يدل على أنه كان من الصوفية.

ولا نعلم في التابعين أيضاً من كان من الصوفية القائلين بوحدة الوجود اللهم إلا أويس القرني إن صحت الرواية بالأخبار التي يذكرها عنه الرواة. وأنا من صحتها في شك مريب. ولسنا الآن في صدد تأريخ التصوف وإنما نظن أنه لم يعرف للصوفيّة اسم إلاّ في أواخر القرن الثاني للهجرة، وأن كل ما دلّ على خلاف ذلك من الأقوال إنما هو من خلط الرواة.

الحقيقة المحمدية

تكلم الدكتور في فصل كتبه بعنوان (مكانة ابن عربي) في التصوف فذكر ما قاله في نشأة الخلق عن الحقيقة المحمدية وقال إنها هي العماد الذي قامت عليه قبة الوجود، وهي الموصوفة بالاستواء على العرش، وهي التي لا تتحيز ولا يحصرها أين، وبالجملة هي كل شيء ولولا محمد لانعدم الوجود. إلى آخر ما هنالك من عبارات الغلو والإغراق.

فأقول إن كانت للصوفية شطحات كما يقولون فقولهم بالحقيقة المحمدية على هذا النحو جدير بأن يعدّ شطحة رعناء من شطحاتهم. ولا يمكن أن يحمل قولهم هذا إلا على أن حمى الغلو في محمد قد اشتدت على بعضهم في بعض الأحيان حتى قال هذا القول الذي هو أشبه شيء بهذيان المحموم.

والغلو في محمد لم يختص بالصوفية بل عمّ غيرهم من المسلمين حتى قالوا: إن جميع ما في الكون خلق لأجله وإنه أرسل إلى الحيوانات وإلى الجماد أيضاً وغلوا به إلى ما فوق البشرية فقالوا: إنه إذا مشى في الشمس أو في القمر لا يكون له ظل، وإنه إذا وقع من شعره في النار لا يحترق وإن وطء قدمه أثر في الصخر، وإن الذباب لا يقع على ثيابه فضلاً عن جسده وإن فضلاته طاهرة. إلى غير ذلك من الأقوال التي قالوها وهم يقرأون في القرآن «قل إنما أنا بشر مثلكم» ورحم الله البوصيري إذ قال:

دع ما ادعته النصارى في نبيهم ... واحكم بما شئت مدحاً فيه واحتكم

لا ريب أن تخصيص الحقيقة بالمحمدية خروج عن نظرية وحدة الوجود التي يقول بها الصوفية، لأن الحقيقة المطلقة هي الوجود الكلي لا غير. ولا شك أن الحقيقة المحمدية ليست إلا وجوداً جزئياً يعدّ مظهراً من مظاهر الوجود الكلي. فكيف لا تتحيز ولا يحصرها أين؟! وإني لا أحسب هذا الكلام إلا من خلط ابن عربي وخبطه إن صح عنه.

ثم إن الدكتور ذكر في كلامه عن مصرع الحلاّج قول النصارى عن المسيح إنه قال: «أنا ابن الله» وقال (أي الدكتور): وهذه العبارة تستحق الدرس. فإن لم يكن

المسيح قالها فقد قال بها أتباعه. ثم قال: فما المراد بهذه العبارة من الوجهة الفلسفية؟ وقال: وأنا أظن ـ وبعض الظن إثم وبعضه غير إثم ـ أن هذه العبارة تشبه ما سماه الصوفية بالحقيقة المحمدية. والحقيقة المحمدية هي العماد الذي قامت عليه (قبة الوجود) كما عبر ابن عربي هي صلة الوصل بين الله وبين الناس فهي القوة المدبّرة التي يصدر عنها كل شيء.

قال: وعلى ذلك تكون نظرية الحقيقة المحمدية عند غلاة الصوفية مأخوذة من أصول نصرانية. فعيسى هو ابن الله. ومعنى ذلك فيما افترض أنه الصلة بين الله وبين الوجود، ومحمد هو أول التعينات وليس فوقه إلا الذات الأحدية كما لم يكن فوق عيسى إلا الأب أي الله.

إلى أن قال: فعيسى لولاه لانعدمت الصلة بين الله وبين الوجود فانعدم الوجود، ومحمد:

لــولاه مــا كــان أرض لا ولا أفــق ولا زمــان ولا خــلــق ولا جــيــل

وعيسى هو الكلمة، وأتباعه من الرسل الذين بلغوا دعوته كلمات، ومحمد عند الصوفية هو الكلمة وجميع الأنبياء كلمات.

هذا ما قاله الدكتور. أما نحن فنقول: إن الظن الذي ظنه الدكتور هنا لا يكون من القسم الثاني من قسمي الظن اللذين ذكرهما في جملته المعترضة، لأن التأويل الذي ذكره في معنى قول المسيح أنا ابن الله أي إنه هو الصلة بين الله وبين الوجود ينافي نظرية الوجود كل المنافاة. ذلك لأن المعنى الجلي الذي إليه تنتهي نظرية وحدة الوجود ليس أن الله هو الصلة وهو الواصل وهو الموصول. إذ لا وجود إلا لله ولا موجود سواه. فأي وجود يعني في قوله «إنه الصلة بين الله وبين الوجود؟».

وإذا قيل: إن المراد بالوجود في قوله «هو الصلة بين الله وبين الوجود» هو الوجود الجزئي لا الوجود الكلي. أي هو يكون صلة بين الله الذي هو الوجود الكلي وبين سائر المخلوقات من ذوات الوجود الجزئي وبين الله ذي الوجود الكلي ليست سوى قضاء الله أي إرادته الأزلية كما هو معلوم لا عند الصوفية فقط بل عند جميع علماء المسلمين. فهذه الإرادة بها كانت المخلوقات التي هي مظاهر للوجود

الكلي وقائمة به. وعليه فلا صلة بين الله وبين جميع المخلوقات سوى قضاء الله أي إرادته الأزلية.

وكذلك القول في الحقيقة المحمدية التي قاس بها الدكتور قول المسيح أنا ابن الله، فإنها (أي الحقيقة المحمدية) التي يزعمها بعض الصوفية غلطة في نظرية وحدة الوجود. إذ لا ريب أن محمداً وعيسى لا يكون كل منهما في وجوده الجزئي إلا كغيره من المخلوقات، أي لا يكون إلا مظهراً من مظاهر الوجود الكلي. وبهذا الاعتبار أي اعتبار كل مخلوق مظهراً من مظاهر الوجود الكلي لا يكون عيسى وحده ابن الله بل كل كائن من المخلوقات يصح أن يقال بأنه ابن الله.

لا أملك شيئاً من كتب الصوفية حتى أرجع إليها فإني أتذكر كلاماً لابن عربي أو لغيره أنه قال: ما كفر النصارى بقولهم المسيح ابن الله وإنما كفروا بتخصيصهم ذلك بالمسيح.

أما ما جاء في كلام الدكتور من أن المسيح هو الكلمة وأن محمداً هو الكلمة وأن الرسل والأنبياء كلمات فصحيح، بل كل مخلوق في الكون ما هو إلا كلمة معناها الله. لأن منزلة الوجود الكلي من المخلوقات المشهودة كمنزلة المعنى من الألفاظ المسموعة. فكما أن الألفاظ ليست إلا مظاهر للمعنى كذلك المخلوقات ليست إلا مظاهر للوجود الكلي وقد قلت من قصيدة:

كل ما ضمّ ملكه كلمات وإليه انتهت جميع المعاني

ولا يخفى أن هذا الكلام مبنيّ على التشبيه فالكائنات كلها كالألفاظ التي لا وجود لها في الحقيقة وإنما هي مظاهر صوتية تدل على المعنى، والمعنى هو الوجود الكلي المطلق الذي هو الحقيقة المطلقة عينها.

تتمة:

أعاد الدكتور كلامه عن الحقيقة المحمدية في فصل كتبه تحت عنوان (المدائح النبوية) وترك الكلام لابن عربي فأورد له ما أورد من العبارات التي قال فيها إن محمداً من الناس وليس من الناس، وهو منهم لأنه مألوه وليس منهم لأنه إله فهو حادث وقديم في وقت واحد، وإنه هو المهيمن على جميع الخلائق. جعله الله

عَمَداً أقام عليه قبة الوجود. إلى آخر ما هنالك من الأقوال التي هي هذر في عرف العارفين ولغو عند من كانوا لنظرية الوجود فاهمين.

لقد قلنا فيما تقدم: إن من مظاهر الوجود الكلي الإنسان وإنه بالنسبة إلى سائر المخلوقات ذوات الوجود الجزئي كالزبدة بالنسبة إلى اللبن المخيض. أي هو أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي لأنه قد اكتسب بالتعين أو بالظهور أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات الجزئية، ومن تلك الأوصاف كونه عاقلاً ناطقاً ذا إرادة.

وقلنا أيضاً: إن جميع أفراد الإنسان ليسوا كأسنان المشط في تعيناتهم، أي ليسوا متساوين في تلك الأوصاف المكتسبة بالتعين. بل هم متفاوتون تفاوت القطرات النازلة ثلجاً من السحاب فإنها في تعينها الجمودي يكون منها الصلب ومنها الرخو ومنها المنبسط ومنها المدوّر كحبات البرَد، وغير ذلك.

وبالنظر إلى هذا التفاوت في الأوصاف المكتسبة يجوز أن يقال في محمد بأنه أكمل مظهر إنساني في مظاهر الوجود الكلي. وهذا كل ما نستطيع أن نخصّ به محمداً من الكمال في معرض المدح والثناء.

ولننظر في الأوصاف التي وصفه بها ابن عربي فنقول: أما إنه حادث وقديم في وقت واحد فصحيح، ولكنه غير خاص به بل هو يعمّ كل مخلوق من الموجودات الجزئية التي هي مظاهر للوجود الكلي وقائمة به.

ويوضح ذلك ما بيناه فيما مر من أن جميع المخلوقات ليست في مظاهرها الجزئية بخارجة عن الوجود الكلي ولا مستقلة عنه، وإنما هي في وجودها الجزئي مظاهر جزئية للوجود الكلي. كالموجة في ماء البحر، فكما أن الموجة ليس لها وجود خارج عن وجود الماء كذلك هذه المخلوقات، وكما أن الموجة ليست إلا مظهراً من مظاهر وجود الماء قائمة به كذلك هذه المخلوقات، وكما أن الموجة هي موجة وماء في آن واحد كذلك هذه المخلوقات حادثة وقديمة في آن واحد. هي حادثة بمظاهرها الجزئية، وقديمة بالوجود الكلي الذي ليس لها في الحقيقة وجود غيره وإنما هي قائمة به.

هذا هو المعنى الصحيح الذي يجب أن يراد في مثل هذه العبارات، وأظن أن ابن عربي لم يرد إلا هذا ولكنه لم يفصح عنه كل الإفصاح، أو هو يروغ ويوارب في كلامه بقصد التعمية كما هو شأن الصوفية فإنهم في الأكثر لا يفصحون وإنما يتكلمون بالرموز والألغاز أو يظهرون مظهر العشاق فيجعلون ذات الله معشوقهم ويتغزلون فيه كما يتغزل أبو نواس في الغلمان. وهذا أكبر عيب أراه في الصوفية الذين أعتقد أنهم فلاسفة الإسلام.

هذا ما نقوله في كَون محمد حادثاً وقديماً في آن واحد كما قال ابن عربي، وأما كونه الإله المهيمن على جميع المخلوقات فالقول به كفر في نظرية وحدة الوجود وخروج عن صراطها المستقيم إذ لا ريب أن الألوهية والهيمنة لا تكونان إلا للوجود الكلي، ومحمد بمظهره أو بتعينه الإنساني لا يكون إلا وجوداً جزئياً ورضي الله عمن قال (البوصيري):

دع ما ادعته النصارى في نبيهم ... واحكم بما شئت مدحاً فيه واحتكم

وقد تقدم أن ذكرنا كفر الحلاّج بقوله «أنا الله»، وقلنا إن قول من يقول أنا الله يعد كفراً في نظرية وحدة الوجود وجهلاً بها وشذوذاً عنها. ذلك لأن (أنا) لا تتضمن إلا وجوداً جزئياً، والله تعالى إنما هو وجود كلي مطلق.

كنت نبياً وآدم بين الماءِ والطين

استمر الدكتور في كلامه حول الحقيقة المحمدية، وتبييناً لمرامي الصوفية فيها قال: إنهم يتصورون ذاتاً أحدية لا تتكثر إلا بالتعينات، وأن التعين الأول هو محمد، وهو الحكمة الفردية وعنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء. قال: ومن فرديته يعلم سرّ قوله «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

فنقول: إن كان الصوفية يرمون في كلامهم عن الحقيقة المحمدية إلى هذا المرمى البعيد، فيقولون بأن محمداً هو أول التعينات أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي، وأنه عنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء فليس ذلك منهم إلا غلواً هم في دياجيره يخبطون ولهم أمثال ذلك أقوال يقولونها عفواً، ويرمون بها رمياً. ولو أنهم قالوا ذلك في الإنسان بدل محمد لكان لهذا القول معنى معقول

وتوجيه مقبول. إذ يصح أن يقال في النوع الإنساني بأنه أول التعينات أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي على أن تكون أوليته اعتبارية وذلك بأن يقال: لما كان النوع الإنساني أكمل التعينات كانت التعينات التي قبله كأنها لم تكن إلا تمهيداً وتهيئة لتعينه فاعتبر هو الأول منها لأنها لم تكن إلا لأجله. فبهذا الاعتبار يكون الإنسان أول التعينات، أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي. ويؤيد هذا ما ورد في التوراة «يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك، وخلقتك من أجلي، فلا تهتك ما خلقت من أجلي فيما خلقت من أجلك».

ولا ريب أن العلم الحديث يؤيد كون المخلوقات التي سبقت الإنسان ممهدة ومهيئة لخلقه لأنه (أي العلم الحديث) يقول بأنه منها نشأ وعنها ارتقى. فالإنسان وإن كان آخر المخلوقات في عالم النشوء والارتقاء يجوز أن يعتبر هو الأول لأنه أكملها.

ويجوز أن يقال ذلك في محمد أيضاً فإنه لما كان أعلى المظاهر الإنسانية وأكملها اعتبر هو الأول منها، فتكون أوليته اعتبارية. وأما قولهم بأنه عنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء فلغز لا يمكن حله إلا بلغز مثله من الألغاز الصوفية وما نحن بملغزين.

مشكلة الحديث النبوي

نعني بالحديث النبوي الحديث الذي مر ذكره «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». وقد استبعد الدكتور فهم هذا الحديث وإدراك معناه إذ قال: «وليتذكر القارئ أننا نؤرخ فكرة صوفية، فلسنا في الواقع من أنصار هذا الرأي، ولا نكاد ندرك كيف كان محمد نبياً وآدم بين الماء والطين».

وعلى هذا نقول: لا ريب أن الله تعالى (وبعبارة أخرى) إن الوجود الكلي المطلق يكون في الأزل علة العلل كلها فهو السبب الأول لجميع المسببات الكونية على الإطلاق. ثم إن هذه المسببات يكون كل واحد منها مسبباً عما قبله وسبباً لما بعده. وعلى هذا تمتد سلسلة الأسباب والمسببات من الأزل إلى الأبد. وهذا هو معنى القضاء والقدر اللذين تقررا في شرع الإسلام. وتكلم عنهما علماء المسلمين

فقالوا: إن القضاء هو إرادة الله في الأزل مع تعلقها بالمراد، وإن القدر هو إيجاده للأشياء على الوجه المعين الذي أراده في الأزل. فالقضاء والقدر هما سلسلة الأسباب والمسببات الممتدة من الأزل إلى الأبد.

وبالنظر إلى هذا يعتبر كل كائن من المخلوقات موجوداً منذ الأزل بحكم القضاء والقدر، لأنه يمت بوجوده الحاضر إلى السبب الأول في الأزل، ولأنه لا يجوز عقلاً تخلف المسبب عن السبب. أما المدة التي تمرّ بين القضاء والقدر أي بين تعلق الإرادة في الأزل وبين إيجاد المراد فهي مهما طالت لا تعد عند الله شيئاً ولا طرفة عين، لأن بضعة ملايين من السنين عندنا لا تكون إلا بضع ثوانٍ عند الله.

فالنبي محمد كان نبياً بهذا الاعتبار لما كان آدم بين الماء والطين بل كان نبياً أيضاً قبل أن يكون الماء والطين. ولكن هذا ليس خاصاً بمحمد بل هو يعمّ كل كائن في الكون، لأن كل كائن في الكون ما هو إلا حلقة في سلسلة القضاء والقدر الممتدة من الأزل إلى الأبد. وعليه فمن المعقول الذي لا مرية فيه أن الدكتور زكي مبارك كان يكتب كتابه هذا وآدم بين الماء والطين. فلماذا تقول يا حضرة الدكتور: «لا نكاد ندرك كيف كان محمد نبياً وآدم بين الماء والطين؟».

كيف نشأ التصوف في الأخلاق

توسع الدكتور في معنى التصوف توسعاً جعله شاملاً لأمور كثيرة ليست منه كالزهد والعبادة والحب والأخلاق والأدب والشعر. وهذه الأمور وإن كان أهل التصوف لا يتجردون منها بل يلابسونها في أفعالهم وأقوالهم إلا أنها ليست جوهر مذهبهم الصوفي ولا هي قوام نزعتهم الفلسفية في التصوف، أي ليست هي التي جعلتهم بحيث يقال لهم صوفية وإنما هي كالأعراض اللاحقة بالتصوف، أو كالفروع المتشعبة منه. فلا يجوز أن ننظر إليها كأصل من أصول التصوف فنجعل من أهله الزهاد والعباد والعشاق والمجاذيب والوعّاظ والقصاصين والحشاشين وغيرهم من أهل الفصاحة واللسن كالأدباء والشعراء. إن هذه الأمور من التصوف بمنزلة الشعر من الأخلاق. فالشعر وإن جاز أن يمثل الأخلاق بقوافيه أروع تمثيل إلا أنه فن غير فن الأخلاق.

على أن الدكتور لم يقف بتوسعه في معنى التصوف عند هذا الحد بل ذهب به إلى ما قبل الإسلام فجعله في أهل الجاهلية وفي أهل الأديان الأخرى من المسيحيين واليهود وغيرهم. فخدام الكعبة في الجاهلية والمجيزون بالحج من عرفة، ورهبان النصارى، وأحبار اليهود كلهم من الصوفية عند الدكتور. هذا مع أننا لم يبلغنا أن واحداً من هؤلاء قال بوحدة الوجود التي هي روح التصوف وجوهره، وأساسه الذي عليه يبنى كل ما عند الصوفية من أحوال وأقوال.

تكلم الدكتور في أول فصل كتبه في الجزء الثاني من كتابه بعنوان (كيف نشأ التصوف في الأخلاق) فذكر أن حذيفة بن اليمان كان صوفياً، وأن الحسن البصري تلميذ حذيفة في التصوف، وأنه (أي الحسن) كان إمام الصوفية وليس هذا بصحيح.

لقد سبق أن ذكرنا حذيفة بن اليمان في فقرة لمسنا بها تأريخ التصوف لمسة خفيفة، ونعود هنا فنقول: إن التصوف في رأينا ليس إلا فكرة فلسفية إسلامية، وإن «وحدة الوجود» هي أساس هذه الفكرة الفلسفية، عليه تقوم ومنه تتشعب. وإن بناء هذا الأساس مستمد من القرآن، وإن كلمة التوحيد في مذهب التصوف ليست هي «لا إله إلا الله» بل هي «لا موجود إلا الله».

وليس في حياة حذيفة ولا أخباره ما يدل على أنه كان من أهل هذه الفكرة، وإنما كان فيما يخص جماعة من المنافقين صاحب سرّ رسول الله وقد بيّنا ذلك فيما تقدم.

ومما استدل به الدكتور على تصوّف حذيفة ما ذكره في الصفحة الـ(١٠) من الجزء الثاني قال: «وقد قيل له (أي لحذيفة) نراك تتكلم في هذا العلم بكلام لا نسمعه من أحد من أصحاب رسول الله فمن أين أخذته؟ فقال: خصني به رسول الله. كان الناس يسألونه عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه، وعلمت أن الخير لا يسبقني. وقال مرة: فعلمت أن من لا يعرف الشر لا يعرف الخير. وفي لفظ آخر: كان الناس يقولون يا رسول الله ما لمن عمل كذا وكذا، يسألونه عن فضائل الأعمال وكنت أقول يا رسول الله ما يفسد كذا وكذا، فلما رآني أسأل عن آفات الأعمال خصني بهذا العلم».

هذه هي أقوال حذيفة التي استدل بها الدكتور على أنه كان من أهل التصوف. وأنا أنشدك أيها القارئ الكريم هل ترى في هذه الأقوال ما تشمّ منه رائحة التصوّف؟! إن حذيفة بن اليمان يريد أن يعرف الشر مخافة أن يقع فيه. فهو كمن قال:

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه
ومن لا يعرف الشر من الخير يقع فيه

ومعرفة الشر شيء والتصوف شيء آخر «بينهما بون بعيد جداً» وإن حذيفة كان لا يسأل عن فضائل الأعمال، بل كان يسأل عما يفسد الأعمال. وأين هذا من التصوف؟!

أما ما ذكره الدكتور بعد هذا عن المكي أنه قال «وكان حذيفة قد خص بعلم المنافقين، وأفرد بمعرفة علم النفاق» إلى آخر ما هنالك فقد أوضحنا لك الحقيقة فيه في كلامنا المتقدم.

وأما الحسن البصري فقد كتبنا عنه فصلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية» تحت عنوان «الشخصيات المريبة في الإسلام». ونقول هنا مجملاً: إنه كان من الموالي الموتورين في الإسلام، وأبوه يسار كان مولى لثابت بن زيد الأنصاري وهو من الفرس وكان من سبي خالد بن الوليد من أهل ميسان (كورة بين واسط والبصرة) وأمه خيرة كانت مولاة لأم سَلَمَة زوج النبي. والظاهر أنها انتقلت إليها من زوجها الأول أبي سَلَمَة.

كان الرجل من الشخصيات العجيبة في التكتم والرياء وكان مع ذلك على جانب عظيم من الحزم والاحتياط في الأمور، حتى لقد استطاع بفضل ما أوتي من فصاحة، وما أظهر من ورع وتقوى أن يغرّ أهل زمانه من المسلمين في البصرة فيحترموه ويجلّوه ويجعلوه في الرعيل الأول من أئمتهم. ومما يدل على شدة احتياطه في الأمور أنه لم ينله أقل أذى من عمال الأمويين في العراق كالحجاج وغيره رغم كونه من أشد الناس ولاء لعلي وأولاده في ذلك الزمان.

ولقد نظرنا في حياة هذا الرجل فلم نعثر منها على ما يشير إلى أنه كان صوفياً

من أهل التصوف. على أن كلمة «صوفي» لم تكن معروفة في أيامه بالمعنى المعروف عندنا اليوم. أما ما ذكره الدكتور في الصفحة الـ(٦٥) من الجزء الأول من أن كلمة صوفي وردت في كلام منسوب إلى الحسن البصري وأنه قال: رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذ وقال معي أربعة دوانق يكفيني ما معي فكلام ملفق لا أصل له. ولو جاز الاعتماد على مثل هذا من الروايات الملفقة لما كنا نعرف شيئاً من الإسلام الذي جاء به محمد رسول الله.

وكل ما نقله الدكتور من الأقوال في إثبات صوفية الحسن هو من هذا القبيل لا يفيد علماً ولا ظناً، ولا يغني من الحق شيئاً. وإنا لنعجب من الدكتور كيف يرمي هكذا الكلام على عواهنه، ويعتمد في بحثه على هذه المنقولات من دون نظر أو تحقيق.

وكذلك ما ذكره الدكتور من كلام الحسن نفسه فاستدل به على أنه من الصوفية، ونحن إذا نظرنا في ذلك الكلام بإمعان، وقلبناه ظهراً لبطن لم نجد فيه ما يشير إلى نزعة من نزعات التصوف ولو من طرف خفي. فمثلاً ذكر أن الحسن قال وقد رأى هيئات الناس في أحد أيام رمضان «إن الله تبارك وتعالى جعل رمضان مضماراً لخلقه يستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته: فسبق قوم ففازوا، وتخلف آخرون فخابوا، فالعجب من الضاحك اللاعب في اليوم الذي يفوز فيه المحسنون، ويخسر فيه المبطلون، أما والله لو كشف الغطاء لشغل محسن بإحسانه، ومسيء بإساءته».

وذكر أيضاً أنه نظر إلى قوم منصرفين من صلاة الفطر يتدافعون ويتضاحكون فقال: «الله المستعان، إن كان هؤلاء قد تقرر عندهم أن صومهم قد تقبل فما هذا محل الشاكرين، وإن علموا أنه لم يقبل فما هذا محل الخائبين».

أمعن نظرك في كلام الحسن هذا فهل ترى فيه شيئاً من ملامح التصوف؟ أليس هو من ذلك الكلام الذي تعوّد الوعاظ أن يقولوه في كل مجلس من مجالسهم لوعظ الناس؟ ولو أن الحسن البصري قال للناس بدل هذا القول التافه: أيها الناس ليس الصيام بإخلاء البطون من الطعام، وإنما هو بتطهير النفوس من الآثام، واستضاءة القلوب بأنوار الإلهام، لدلّ كلامه هذا على أنه من الصوفية الذين يهتمون بالباطن دون الظاهر ويريدون اللباب دون القشور.

ثم إن الحسن البصري في كلامه المذكور آنفاً ينكر على الناس ضحكهم حتى في يوم عيدهم، وكأنه يريد أن يتشددوا في دينهم ويتعمقوا حتى يكونوا مثله. فقد قيل عنه إنه إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير أمر بضرب عنقه، وإذا ذكرت النار فكأنها لم تخلق إلا له. والغلو في الدين والتشدد فيه إلى هذا الحد منهي عنه في الإسلام وإظهاره للناس يكون في الأعمّ الأغلب من شأن المرائين.

وقد كان عثمان بن مظعون، وهو أخو رسول الله من الرضاعة يجهد نفسه ويتشدد في العبادة، فدخلت زوجه خولة بنت حكيم على عائشة أم المؤمنين وهي متشوشة الخاطر، فقالت لها عائشة: ما بالك؟ قالت: زوجي (تعني عثمان بن مظعون) يقوم الليل ويصوم النهار، فدخل النبي على عائشة فذكرت له ذلك (أي ما قالته خولة) فلقي النبي عثمان وقال له: يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا، أما لك بي أسوة؟ والله إن أخشاكم لله وحدوده لأنا.

تصور رجلاً راجعاً من دفن حميمه كيف يكون حزيناً وتصور رجلاً أسيراً جلس بين النطع والسيف لتضرب عنقه كيف تكون حاله، فهذا هو الحسن البصري! فهل إظهار هذا الحال للناس من التصوف أم من الإسلام الذي هو دين التيسير ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾؟ ولو أن الحسن تخشع هذا التخشع المفرط في خلوته وعند محاسبة نفسه لكان له شأن غير هذا ولكنه يفعل ذلك إذا أقبل على الناس وجالسهم، وفي ذلك ما فيه من الريبة.

ومن الغريب ما ذكره الدكتور من ملاقاته لعلي في البصرة قال: «ويقال إنه الشاب الذي أثنى عليه علي بن أبي طالب، فقد دخل جامع البصرة وجعل يخرج القصاص ويقول القصص بدعة وانتهى إلى حلقة شاب يتكلم على جماعة فاستمع إليه فأعجبه كلامه فقال: يا فتى أسألك عن شيئين فإن خرجت منهما تركتك تتكلم على الناس وإلا أخرجتك كما أخرجت أصحابك فقال: سل يا أمير المؤمنين. فقال: أخبرني ما صلاح الدين وما فساده؟ فقال: صلاحه الورع وفساده الطمع. قال: «صدقت، تكلم فمثلك يصلح أن يتكلم على الناس».

إن هذا الخبر ملفق لا أصل له، لأن علياً لما تولى الخلافة سنة خمس وثلاثين بعد قتل عثمان، وخرج من المدينة إلى الكوفة كان عمر الحسن أربع عشرة سنة أي كان مراهقاً دون البلوغ، ولم يذهب إلى العراق في خلافة علي التي لم تدم أكثر من خمس سنوات وإنما قالوا: إنه ترك المدينة وذهب إلى وادي القرى ومن هناك انتقل إلى البصرة وطن أبيه الأصلي فتوطنها حتى صار من يذكره بعد ذلك ينسبه إليها.

لا نعلم متى انتقل الحسن من المدينة إلى وادي القرى، ولكن يبعد أن يكون ذلك عقيب قتل عثمان إذ يستبعد من غلام مراهق كهذا أن يترك موطنه الذي نشأ فيه ويخرج منه وحيداً إلى بلد آخر لا أهل له فيه ولا سكن، خصوصاً مثل وادي القرى الذي أهله يهود لأن عمر لما أجلى اليهود من الحجاز ترك أهل وادي القرى لأنه ليس من الحجاز.

والذي يظهر لنا أن خروجه إلى وادي القرى لم يكن إلا بعد قتل علي في الكوفة وانتقال الأمر إلى بني أمية في الشام، أو لم يكن إلا عند وقوع فتنة الحرّة في المدينة في عهد يزيد بن معاوية، فإن هذه الفتنة مما يدعو إلى الجلاء عن المدينة خصوصاً لمن كان كالحسن من الموالين لعلي بن أبي طالب.

يدل على ذلك اختياره وادي القرى دون غيره من بلاد الشام أو العراق لأن وادي القرى كان بمعزل عن تطاحن الأحزاب السياسية في ذلك العهد، فاختاره ليكون له دار عزلة لا دار إقامة، وإلا فليس من المعقول عادة أن يترك بلا سبب اضطراري منشأه المدينة التي هي أول أرض مسّ جلده ترابها ويذهب إلى قرية لا أهل له فيها ولا سكن.

والظاهر أن إقامته في وادي القرى لم تطل كثيراً وأنه أقام هناك ريثما هدأت الفتن واستتب الأمر للأمويين في أنحاء البلاد الإسلامية، وعند ذلك انتقل إلى البصرة، ويفهم من كلامهم أنه كان أيام الحجاج في البصرة والحجاج إنما كان والياً على العراق من قبل عبد الملك سنة خمس وسبعين. والخلاصة من هذا كله هو أن الحسن لم يكن في أيام علي في البصرة فكيف رآه علي في مسجدها وقال له ما قال؟

وقد اختلف أهل الحديث في سماعه من علي فقال فريق منهم إنه لم يسمع من علي. قال صاحب السيرة الحلبية: يجوز أن يحمل هذا القول على أنه لم يسمع من علي بعد خروج علي من المدينة إلى الكوفة. وهذا التوجيه من الحلبي فاسد إذ يفهم منه أنه سمع من علي قبل خروجه من المدينة، وهذا بعيد كل البعد فهو مردود بما علمنا من أن علياً لما خرج من المدينة إلى البصرة كان الحسن عمره أربع عشرة سنة، وغلام كهذا يستبعد سماعه من علي، إذ من شرط السماع اللقاء الذي يستلزم المخالطة والمجالسة والمحادثة، وكل ذلك بعيد كل البعد عن غلام مراهق كهذا بالنسبة إلى علي الذي هو من كبار الصحابة. وقال فريق آخر: إنه سمع من علي، قالوا وقد أخرج له عن علي غير واحد من الحفاظ كالنسائي والترمذي والحاكم. ولا دليل لهم في ذلك إذ يجوز أنه روى عن علي بالواسطة لا بالمباشرة. فالصحيح الراجح أنه لم يسمع من علي مباشرة.

وأيضاً مما يدل على أن هذا الخبر ملفق لا أصل له قوله فيه «وجعل يخرج القصاص» إني أشك كل الشك أنه كان إذ ذاك قصاص في البصرة لأن القصاص لم يكونوا، ولم يتخذ القصص حرفة إلا في القرن الثاني للهجرة.

هذا ما نقوله في صوفية حذيفة بن اليمان والحسن البصري. وآخر ما نقول في هذا أنه لم يكن في زمن البعثة من يمثل فكرة وحدة الوجود سوى رسول الله. وأصدق الظن يجيز أن نجعل أبا بكر من عارفيها كما مرت الإشارة إليه. ونعتقد اعتقاداً جازماً أن القرن الأول من الهجرة قد مضى وانسلخ وليس فيه صوفي ولا تصوف.

حقيقة الدعاء

تكلم الدكتور عن (الأدعية والأوراد) في فصل كتبه في الجزء الثاني من كتابه، وقال: «الدعاء قديم جداً في التقاليد الدينية، وقد قصّ علينا القرآن نماذج من أدعية الأنبياء...» وبهذه المناسبة نريد أن نتكلم هنا عن حقيقة الدعاء في رأينا وعند الصوفية مما له مساس بهذا الفصل من كتاب الدكتور.

سؤال وجواب

إذا دعا المظلوم ربه قائلاً: اللهم أهلك ظالمي، أو المريض قائلاً: اللهم اشفني، أو المحتاج قائلاً: اللهم اقضِ حاجتي فهل يستجيب الله هذا الدعاء فيشمت هذا المظلوم بظالمه، أو يشفى ذلك المريض من مرضه، أو يقضي لذلك المحتاج حاجته بسبب هذا الدعاء، بحيث يصح أن يقال إنه لو لم يدع الله لما انتقم له من ظالمه، أو لما شفاه من مرضه، أو لما قضى له حاجته؟

الجواب

قبل الجواب نقول تمهيداً له: إن أفعال الله لا تعلل ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ ذلك لأنه تعالى علة العلل كلها، وهو السبب الأول الأعلى لجميع المسببات، فبماذا تعلل أفعاله وكيف؟

ثانياً: إن لله سنة في خلقه لا تقبل التبديل والتحويل كما هو مذكور في القرآن وإن كل فعل لله لا يجري إلا وفق سنته في خلقه كما أشار إليه القرآن ﴿إن ربي على صراط مستقيم﴾ وإن هذه السنة هي ما يعبر عنه علماء الحكمة الطبيعية «بقوانين الطبيعة» بدليل أن قوانين الطبيعة لا تقبل التبديل والتحويل فالقوانين الطبيعية وسنة الله عبارتان بمعنى واحد، فالله تعالى يخلق الخلق وفق هذه القوانين أو وفق هذه السنة التي هي مرادفة لقدرته إذ بها تتجلى للعيان قدرته الباهرة.

ثالثاً: إن قدرة الله لا تتعلق بالمحال كما قال علماء الكلام من المسلمين، وإن المحال هو ما خالف سنة الله، لأن المخالف لسنة الله ممتنع الوقوع، وكل ما امتنع وقوعه فهو محال، وإذا كان المحال هو ما خالف سنة الله التي هي مرادفة لقدرته فلا يجوز عقلاً أن تتعلق به قدرة الله. إذ لا يعقل تعلق الشيء بضده المخالف له.

رابعاً: إن الوجود قسمان، الأول وجود كلي مطلق وهو وجود الله. ولا ريب أن هذا الوجود لا يمكن تصوره إلا واجباً قديماً لأن الكلية لا يحدّها حد فلا يكون الوجود بها إلا سرمدياً ليس له أول ولا آخر. فيكون بحكم البداهة واجباً أي معلولاً بعلة، وقديماً أي ليس له بداية ولا نهاية.

والقسم الثاني وجود جزئي مقيد بسنة الله فلا يقع إلا وفقها، وهذا الوجود هو وجود الممكنات كلها في هذا الكون. وقد علمنا أن الممكنات، وبعبارة أخرى المخلوقات، ليس لها وجود حقيقي لأنها قائمة بالوجود الكلي فالوجود في الحقيقة إنما هو الوجود الكلي لا غير وما هي إلا مظاهر للوجود الكلي قائمة به، فليس لها وجود مستقل عن الوجود كما ذكرناه في نظرية وحدة الوجود.

خامساً: إذا كانت سنة الله في خلقه لا تقبل التبديل والتحويل كان من المحال أن نتصور القدرة المطلقة خارجة عن حدود سنة الله، لأن القدرة المطلقة هي سنة الله نفسها فكيف يمكن تصورها خارجة عنها. فخروج قدرة الله عن حدود سنته محال ممتنع وقوعه عقلاً. وهذا لا ينافي أن الله على كل شيء قدير لأنه تعالى قدير على كل شيء من المقدورات الممكنات لا من المستحيلات، وبهذا يفسر قول المتكلمين: إن قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمحال. ولا يلزم من قولهم هذا أن الله عاجز عن المحال، كلا! لأن المحال هو الخروج عن سنة الله التي هي نفسها قدرته المطلقة، وليس للعجز معنى بالنسبة إلى القدرة المطلقة إذ لا معنى لقولنا إن القدرة المطلقة عاجزة عن الخروج عن نفسها، وبعبارة أخرى: لا معنى لقولنا إن القدرة المطلقة عاجزة عن أن تنقض نفسها. فمن الجهل أن يقال: إن الله عاجز عن أن يخلق مثله، أو أن يخلق ضده، وخلاصة القول إن كل فعل لله لا يجري إلا وفق سنته في خلقه، وأن سنته في خلقه هي ما يعبر عنه علماء الطبيعة بالقوانين الطبيعية وأن القوانين الطبيعية هي قدرة الله المطلقة.

الجواب

إذا علمت هذا علمت أن الجواب لا يكون إلا منفياً لأن الدعاء لا يصح في المعقول أن يكون سبباً لهلاك الظالم، أو لشفاء المريض، أو لقضاء حاجة المحتاج، فإن ذلك خروج عن سنة الله، فلا يقال: إن الله استجاب دعاءه بهذا المعنى، أي بمعنى أن دعاءه كان سبباً لذلك وأنه لولا الدعاء لما هلك الظالم أو شفي المريض، أو قضيت حاجة المحتاج.

فإن قلت: فما معنى الاستجابة التي وردت في القرآن: ﴿وقال ربكم ادعوني

أستجب لكم﴾؟ قلت: إن الاستجابة تكون بمعنى أن الله تعالى يهيىء أسباب هلاك الظالم، وشفاء المريض على وجه موافق لسنة الله، تهيئة غير مسببة عن الدعاء ولا مترتبة عليه، بل يجوز أن يهيىء الله تلك الأسباب ويخلقها وإن لم يدع المظلوم، أو المريض أو المحتاج. والخلاصة هي أن أسباب هلاك الظالم لا تكون ناشئة من دعاء المظلوم ولا تابعة له فإن ذلك خروج عن سنة الله بل يخلقها الله بقضائه وقدره خلقاً وفق سنته التي لا تقبل التبديل. واستجابة الدعاء بهذا المعنى صحيحة وواقعة فإن في كثير من حادثات الزمان ما يكون سبباً لهلاك الظالم وتنفيس كربة المظلوم وقد قيل: «مصائب قوم عند قوم فوائد».

وعلى هذا يكون معنى قوله ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ اتكلوا عليّ في أموركم تجدوا ما تريدون كما يتكل أحدكم على أخيه أو صاحبه عندما يدعوه إلى نصرته ونجدته فينصره أخوه وينجده. فالآية واردة مورد التمثيل الذي هو كثير في القرآن.

ويؤيد كون الاستجابة لا تترتب على الدعاء مسببة عنه ما جاء في الحديث النبوي «إن الله لا يعجل لعجلة أحدكم» وإذا كان الله لا يعجل لاستعجالنا لم يبقَ معنى للدعاء ولا لاستجابته على الوجه الذي يقولونه، إذ لا ريب أن الداعي مستعجل يريد عاجلاً هلاك الظالم، أو حصول الشفاء، أو قضاء الحاجة. ولو أنه كان فيما يريده متمهلاً متريثاً صابراً على انتظاره لما دعا الله به.

نثبت هنا عبارة الحديث بتمامه فقد ذكره صاحب السيرة الحلبية عند كلامه عن الهجرة إلى المدينة نقلاً عن الزهري قال: بلغنا عن رسول الله أنه كان يقول إذا خطب «كل ما هو آتٍ قريب، لا بعد لما هو آتٍ، لا يعجل الله لعجلة أحد، ولا يخف لأمر الناس، يريد الناس أمراً ويريد الله أمراً، فما شاء الله كان لا ما شاء الناس. وما شاء الله كان ولو كره الناس» وقد ذكره ابن القيم أيضاً في الجزء الأول من كتابه (زاد المعاد) عند الكلام على خطب النبي، فعبارة الحديث من أولها إلى آخرها تدلّ بصراحة ووضوح على أنه لا معنى للدعاء ولا للاستجابة على الوجه الذي يقولونه ويتصورونه.

هذا ما نقوله في الاستجابة. وأما الدعاء فهو كما قال الدكتور قديم جداً في

التقاليد الدينية، والأديان كلها تأمر أهلها بالدعاء وإنما تأمرهم به تقوية للإيمان بأن الأمر كله بيد الله، وفيه أيضاً فوائد لا تنكر فإن الإنسان خلق ضعيفاً فإذا أصابته مصيبة ولم يجد فيها مفزعاً إلى أحد سوى الله دعا ربه تسلية لنفسه عما أصابها وتنفيساً لكربه. وكذلك المريض يستريح إلى الدعاء بطلب الشفاء من الله كما يستريح إلى الأنين وإلى وصف ما به إلى الطبيب وإلى العواد. والضعيف إذا اعتدى عليه قوي لا يستطيع أن يقتص منه دعا عليه تشفياً بالدعاء. وقد تكون التوبة من البواعث على الدعاء، فالتائب إذا دعا ربه بالمغفرة يكون دعاؤه إظهاراً للندم على ما اقترف من الذنوب. إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة التي لا تحصى. وبالجملة فالإنسان خلق جزوعاً هلوعاً والدعاء أنجع دواء لتسكين جزعه وهلعه في الحياة.

ومما يناسب ذكره هنا ما جاء في سورة الحج من قوله تعالى: ﴿من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ﴾ (أنظر ما يقوله الزمخشري في الكشاف في تفسير هذه الآية لتكون على بصيرة مما نقول).

إن هذه الآية تدل بمنطوقها ومفهومها دلالة صريحة على أن اعتقاد الإنسان بنصر الله إياه ليس على حقيقته المفهومة عند الناس، وإنما المقصود منه هو الاعتصام به من اليأس والجزع اللذين هما من سموم الحياة ومن قواتلها، إذ لا شك أن من خلا من هذا الاعتقاد كان عديم الحيلة في الحياة فلا مناص له من السقوط في مهواة اليأس والجزع، فإن معنى الآية ﴿من ظن أن لن ينصره الله﴾ فلينتحر على هذا الوجه. فهل يجديه انتحاره نفعاً؟ كلا! . فالفائدة المترتبة على الاعتقاد بنصر الله عظيمة جداً، لأن الإنسان بهذه العقيدة ينجو من اليأس ويعتصم بالرجاء في جميع أموره الحيوية، فمن عدم هذه العقيدة كان عديم الحيلة وتقطعت به الأسباب.

ولا ريب أن الدعاء من لوازم هذه العقيدة، لأن من اعتقد أن الله ينصره دعا ربه في الشدائد، وبذلك ينجو من اليأس القتال والجزع الفتاك فتطمئن نفسه وتكون من الحياة على رجاء.

وقد أخذ أحد الشعراء معنى الآية في قوله:

إن لم تكوني بهذا الحال راضية   مني فدونك هذا الحبل فانشنقي

فالمراد من قوله فانشنقي بيان أنها لا حيلة لها في التخلص من هذا الحال، وأنها لا بد لها من الرضى بها، ومن هذا القبيل ما جاء في أمثال العامة عندنا من قولهم:

«الما يرضى يطق راسه بالحايط».

هذا ما يتحصل من الدعاء في خارج العبادة، وأما في العبادة فالدعاء يكون فيها أداة للتضرع والخضوع وملمحاً للإخلاص من الأمور التي هي من لوازم العبادة، فالدعاء يعتبر زينة لها وطراوة فيها فإذا خلت منه كانت جافة خالية من التحاسين.

وأحسن دعاء مأثور في العبادة عند المسلمين سورة الخلع المثبتة في مصحف أبي بن كعب: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونستهديك ونؤمن بك ونتوب إليك، نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك».

الدعاء عند الصوفية

ليس للدعاء موقع في نظرية وحدة الوجود التي لا باطل عند أهلها سوى المحال، والتي تتساوى عند أهلها المتضادات، والتي يرى أصحابها أن أفعال الله لا تكون إلا وفق سنته في خلقه، وأن لا تبديل لخلق الله.

فالصوفي يرى أن كل ما صدر عن الله فهو حق وعدل، وأن كل ما عند الله فهو رحمة وحكمة، وأن كل أفعال الله لا تكون إلا وفق سنته في خلقه، سنته التي لا تقبل التبديل والتحويل. وإذا كان الصوفي كذلك فأي معنى يبقى عنده للدعاء وأي بلاء يدفع أو أي حال تحول بالدعاء. إن الصوفي إذا دعا الله فلا يقول إلا اللهم لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك أو نحو هذا الكلام.

وإذا أردت أن تعرف الصوفي فانظر في هذه القصة: «لما وضع إبراهيم خليل الله في المنجنيق ليلقى في النار أتاه جبريل فقال له: هل لك من حاجة؟ فقال: أما إليك فلا».

لا ريب أن هذه القصة خيالية، وأن واضعها بلا شك صوفي من أهل وحدة الوجود، وإنما وضعها لكي يبين بها أن لا موجود إلا الله، وأن لا ملجأ لأحد سواه، وأن كمال العبد ليس إلا الرضى بحكم مولاه.

وإليك قصة أخرى وهذه واقعة لا خيالية:

جلس الجنيد وعنده جماعة من أصحابه فسأله أحدهم: أين نطلب الرزق؟ فقال: إن علمتم في أي موضع هو فاطلبوه. فقالوا: إذن نسأل الله ذلك: قال: إن علمتم أنه نسيكم فذكروه بالسؤال. فقالوا: إذن ندخل البيت ونتوكل؟ فقال: أتختبرون ربكم بالتوكل، إن هذا لهو الشك. فقالوا: فما الحيلة إذن؟ قال: ترك الحيلة.

هذه منازع أهل التصوف في حياتهم الصوفية فأين هذا من الدعاء؟ وإذا رأيت أدعية خارجة عن حدود هذه المنازع فاعلم أن أهلها ليسوا بصوفية وإن تسموا بهذا الاسم وعرفوا به.

إن رسول الله أمر بالدعاء، وكان هو أيضاً يدعو الله تعليماً لأمته. وإنما غايته من أمرهم بالدعاء أن يجعلهم موقنين بأن الأمر كله بيد الله. وإلا فرسول الله كان في جميع حياته النبوية لا يأتي الأمور إلا من أسبابها وطرقها الموصلة إليها وفق ما تقتضيه سنة الله في خلقه، وطبق ما جاء في القرآن عن ذي القرنين ﴿وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا﴾.

وآخر ما نقوله هنا هو أن الدعاء من الأمور التابعة لظاهر الشريعة فهو لعامة الناس دون خاصتهم من العارفين وفيه عدا ذلك فوائد في حياة الإنسان لا يستهان بها، وقد أشرنا إلى بعضها فيما مرّ بعض الإشارة.

الدنيا في أذهان الصوفية

هذا عنوان فصل كتبه الدكتور في الجزء الثاني من كتابه. وقد نظر به إلى الصوفية نظرته الأولى فأوسعهم ذماً وأشبعهم تفنيداً ولوماً على إفراطهم في ذم الدنيا والتنفير منها، وهم من ذلك أبرياء براءة الذئب من دم ابن يعقوب.

قلنا غير مرة ونقول الآن: إن التصوف في أصله فكرة فلسفية، وإن طريقة أهل هذه الفكرة في الوصول إلى معرفة الله هي التفكير الحرّ المقترن بصفاء النفس المطهرة من كل ما يعكر تفكيرها في معرفة الله. فالصوفي بالنظر إلى هذا لا يذم الدنيا وإنما يذم من شغلته عن الله شواغلها، وكدرت صفاء نفسه شوائبها وألوائها وإلا فكل من قويت نفسه على ألا تشغلها عن معرفة الله الشواغل، ولا تكدّر صفوها الشوائب فإن له، بل عليه أن يأخذ نصيبه من الدنيا كما يشاء، وأن يقرع جبهته بالكأس الروية من لذاتها بقدر ما يستطيع.

وأكثر من هذا، حتى إن الصوفي إذا رأى في أي نوع من لذات الدنيا وشهواتها ما يفتح له باباً من أبواب المعرفة لم يتأخر أن يطرق بابها، ويفك عبابها، ويلبس ثيابها. كيف لا وقد استوت عنده المتضادات واجتمعت الملذات بالمذلات، وإنما الأعمال بالنيات. وكيف يذمون الدنيا وقد أودع الله حبها في الغرائز، وساوى في محبتها بين الشوابِّ والعجائز. وكيف يقبحونها وهي عندهم كما قال رسول الله «حلوة خضرة» وهي بحلاوتها وخضرتها كانت السبب الأصلي لفتنة آدم وحواء بالشجرة.

إن الذين يفرطون في ذم الدنيا والتنفير منها هم الزهاد الخارجون بزهدهم فيها عن فطرة الله التي فطر الناس عليها وليس الصوفية من هؤلاء، ومن نكد الدنيا على أهل العلم خلط أولئك بهؤلاء.

أنا لا أنكر أن في الصوفية من زهد في الدنيا وتقشف واخشوشن في الملبس والمطعم. فإن ذلك واقع لأن الصوفي حرّ في الطريقة التي يختارها لنفسه في معيشته لكي يتوصل بها إلى معرفة الله، ولكن أقول: لا فرق عنده بين هذه وبين معيشة القصف والترف إذا كانت لا تحول بينه وبين الله. وما الزهد عند الصوفية إلا واسطة واحدة من وسائط كثيرة للوصول إلى معرفة الله.

فليس من الإنصاف أن نؤاخذ الأقحاح من الصوفية بجرائر الزهاد وأمثالهم من الذين انتموا إلى الصوفية وتسموا باسمهم وما هم فيهم إلا لصقاء ولا منهم إلا أدعياء. وليس من النباهة أن نكون في غفلة عما كان (وخصوصاً في القرون

الأخيرة) من أن التصوف صار حرفة يحترفها ليعيش بها الضعفاء العاجزون من الناس الذين كانوا ولم يزالوا يأوون إلى ما يسمى بالخانقاه، والرباط، والزاوية، والتكية من الملاجئ التي يمد إليها الناس أيديهم بالصدقات، أو يوقفون عليها شيئاً مما يملكون من عقارات ومستغلات. فهؤلاء ليسوا من الصوفية في العير ولا في النفير.

ليس التصوف زهداً وعبادة، وإنما هو فكرة ونزاهة، يتساوى فيه الترهب والخلاعة، ويتلاقى فيه التزمت والدعارة، لأن الله في مذهب وحدة الوجود يعرف بكل ما في هذا الكون، وأن كل ما في هذا الكون حق عند أهل وحدة الوجود، فلا أدلّ عليه من آثاره، ولا أهدى إليه من سواطع أنواره. وليس وضع الرجل جبهته على الأرض ساجداً لله بأدل على الله من انكبابه على حليلته:

وفي كل شيء له آية ... تدلّ على أنه واحد

كيف لا وهو الذي خلق كل نفس فألهمها فجورها وتقواها، وهو الذي إلى نجديها من الخير والشر هداها.

***

هذا آخر ما أردت تعليقه على بعض الفصول من كتاب الدكتور زكي مبارك حفظه الله وأبقاه. ولم أتعرض للفصول الأخرى لأنها في الأكثر تشتمل على ما هو من المسائل الفرعية في التصوف. ولأن الدكتور قد أوفاها حقها من الكلام، وبما أوتي من البراعة في البيان قد أجاد فيها وأحسن كل الإحسان. وقد جاء له في ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ من الجزء الأول كلام جدير بأن يكتب بنور الطرب على أصوات أشهر الموسيقيين. وفي ص الـ ٣١٧ من الجزء الثاني كلام يجب أن يكتب بنور الإيمان على صفحات القلوب.

وإن كان هناك ما يؤاخذ به الدكتور فهو أنه عندما يوجه سهامه النافذة على المارقين في السياسة والأخلاق يترك التصريح إلى اللمز والرمز، فهو في ذلك كابن عربي في وحدة الوجود، سوى أن هذا صوفيّ في وحدة الوجود، والدكتور زكي مبارك صوفي في السياسة والأخلاق. ومهما يكن فعذره مقبول وقدره فاضل غير مفضول.

ولا بد هنا من كلام نقوله في آخر هذه التعليقات حول قصة ذكرها الدكتور في ص الـ ٣١٩ من الجزء الثاني نقلاً عما حدث به أحمد بن سعيد في الكوفة عن الشاب المتعبد والمرأة التي شغفت به. ولا نذكر القصة هنا لأن كتاب الدكتور متداول فليرجع إليها من أرادها. وإنما نقول:

إن هذا الشاب لم يكن من الصوفية، فهم براء مما أبدى لتلك المرأة المأسوف عليها من عنجهية ممقوتة وترهب مرذول، ولو أنه كان من الصوفية لما تمنع عنها ذلك التمنع الذي أدى إلى موتها كمداً، لأن الصوفية يجيزون للأولياء ما أجيز للأنبياء وقد وهبت هذه المسكينة نفسها لهذا الشاب الأهوج.

وإنما نتكلم عنه كمسلم متعبد من أهل الزهد والتقوى، ولا يخفى أن هذه المرأة لم تكن ذات زوج كما هو مفهوم من ظاهر القصة وقد شغفت به حباً وهي ذات حسن وجمال فما منعه من أن يتزوجها زواجاً شرعياً عملاً بسنة رسول الله، وجرياً على فطرة الله التي فطر الناس عليها. وهل يظن هذا الأرعن أنه بالزواج ينسلخ من تقواه فيقول لها: إني مشغول بقوله تعالى: ﴿وأنذرهم يوم الآزفة...﴾ كأنّ يوم الآزفة يمنع من الزواج.

لا ريب أن هذا الشاب كان مخالفاً للحقيقة وللشريعة معاً فلا هو صوفيّ من العارفين، ولا مسلم صحيح الإسلام. وإن موقفه تجاه هذه المسكينة لموقف القاتل تجاه المقتول بغير حق. فلا بد أن الله تعالى سيحاسبه ويقتص لها منه يوم الحساب.

الأعظمية ١٠ تشرين الثاني سنة ١٩٤١

القسم الثاني في الرسالة الثانية
في النثر الفني

الشعر والنثر

ذكر الدكتور زكي مبارك في ص ٢٢ من كتابه النثر الفني ما قاله ابن رشيق في تفضيل الشعر على النثر معللاً ذلك بقوله: «لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة، فالدر ـ وبه يشبه اللفظ ـ إن كان منثوراً لم يؤمن عليه، ولم ينتفع به في الباب الذي كسب له، وانتخب من أجله، وكذلك اللفظ إذا كان منثوراً تبدّد في الأسماع، فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية تألفت أشتاته وازدوجت فرائده».

فتعقبه الدكتور وردّ عليه بقوله «وهذا كلام ضعيف لا يتناسب مع عقل مثقف كعقل ابن رشيق، لأنه إذا صح أن يشبه الشعر بالعقد المنظوم فإنه لا يصح أن يشبه النثر بالدر المنثور، لأن النثر منظوم أيضاً، والكاتب يؤلف بين الكلمات، ويزاوج بين الألفاظ بالدقة نفسها التي يعنى بها ناظم العقد».

وهذه أول غلطة صادفتها للدكتور في كتابه المذكور، ويا لها من غلطة أكبر بها نفسه وأصغر ابن رشيق ظلماً بغير حق.

من المعلوم أنه قد يطلق النظم ويراد به تأليف الكلام في أسلوب من أساليبه وهو بهذا المعنى موجود في النثر وفي الشعر على حد سواء كما يعبر علماء التفسير عن أسلوب القرآن بالنظم في كثير من كلامهم وقد يطلق النظم ويراد به الوزن، وهذا لا يوجد إلا في الشعر. فابن رشيق لما فضل المنظوم على المنثور لم يرد به

إلا الموزون، بدليل قوله «فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية» فكيف يحتج عليه الدكتور بأن النثر منظوم أيضاً، وهل من ثقافة الدكتور أن يدعي أن النثر موزون أيضاً كالشعر.

ثم قال الدكتور في تفنيد ما قاله ابن رشيق «واللؤلؤ المنثور له قيمته دائماً» كأن ابن رشيق أنكر قيمة اللؤلؤ المنثور، مع أنه لم ينكر قيمته، وإنما أنكر الانتفاع به إذ قال «ولم ينتفع به في الباب الذي كسب له وانتخب من أجله وقد قيل:

وللدر حسن حيث كان مكانه ولكنه في جيد حسناء أجمل

ومن المعلوم أيضاً أن الوزن هو التوازن والتقابل بين تقاطيع الكلام في حركاته وسكناته، وهذا لا يوجد إلا في الشعر، فالشعر إذن لا يقال ليفهم فقط، بل يقال لينشد أيضاً أي ليتغنى به وليكون منطبقاً بأوزانه على التواقيع والتلاحين الغنائية بخلاف النثر فإنه يقال ليفهم فقط. فالفرق بين المنظوم (أي الموزون) والمنثور من الكلام، كالفرق بين المنظوم والمنثور من الدر، وكما أن الدر المنظوم يتحلى به جيد الحسناء دون المنثور، كذلك الكلام المنظوم (أي الشعر) يتحلى به جيد الغناء دون المنثور. وبعد أفهذه غلطة من الدكتور أم هي منه مغالطة؟ أما أنا فلا أرى ثقافة الدكتور الأخلاقية تحتمل المغالطة، ولكن تجوز الغلطة لأن العصمة لله وحده.

***

ثم أخذ الدكتور في ص ٢٤ يذكر أن من الكتّاب من اتخذ النثر أداة للغزل والتشبيب كالشعر، وقال «وما نقله صاحب زهر الآداب في الجزء الأول والثالث من وصف النساء والغلمان ورسائل الشوق دليل على أن النثر يصلح أيضاً للمعاني الغرامية».

فنقول: سبحان الله من ذا الذي أنكر صلاحية النثر لجميع المعاني من أولها إلى آخرها حتى يقيم الدكتور دليلاً عليها. ومن البديهي أن مجال النثر أوسع من مجال الشعر، وأن الفرق بينهما كالفرق بين المطلق والمقيد. ولكن هل يستطيع الدكتور أن ينكر أن هذه الرسائل الغرامية الواردة في التشبيب والغرام لا تصلح للغناء، فلا يتغنى بها بل هي تقال لتقرأ وتفهم ليس إلا.

ولا ريب أن التشبيب الغرامي المنثور لا يكون في خارج الغناء إلا تافهاً ممجوجاً. حتى إن الشعر الموزون أيضاً يخسر نصف قيمته في خارج الغناء. ألا ترى كيف يستحسن السامعون ما ينشده المغنون من الأناشيد الغرامية التافهة التي لو سمعوها في خارج الغناء لاسترذلوها ولم يصغوا إليها. فالشعر لا يتجلى وجهه المبهج البسام بمعانيه الرائعة إلا بالغناء. فعلام يحاول الدكتور عبثاً أن يساوي لنا بين الشعر والنثر حتى في التشبيب والغرام.

قد يقال: إن أحوال الدنيا كلها ليست مسرات بل فيها أحزان أيضاً، وإذا كان الشعر إنما يقال لينشد أي ليتغنى به لم يبقَ له موقع في المحزنات التي هي في الدنيا أكثر من مسراتها. فنقول على ذلك: إن الغناء لا يختص بالمسرات بل يعمّ الأحزان أيضاً. ألا ترى النائحة لا تنوح إلا بألحان خاصة مشجية من ألحان الغناء.

***

وقال في ص ٢٥ «بعد هذا البيان أحبّ أن أدوّن رأيي في الفرق بين منزلة الشعر ومنزلة النثر، وهو رأي لم أسبق إليه «رأيي أن الموضوعات هي التي تحدد نوع الصياغة، فليس ينبغي أن يفترض أن الشعر صالح لكل موضوع، ولا أن النثر صالح لكل موضوع، فهناك مواطن للقول لا يصلح فيها غير النثر، ومواطن أخرى لا يصلح فيها غير الشعر، والبليغ الموفق هو الذي يفهم سياسة الفطرة من مثل هذه الشؤون. ففي بعض الأحوال يكون الإفصاح بالشعر نوعاً من العيّ كما يكون أحياناً أسمى أنواع البيان. . .» إلخ.

أقول: يفهم من كلام الدكتور هذا الذي لم يسبق إليه أنه ليس للوزن والقافية دخل في قوام الشعر وصياغته، وإنما هو يقوم بالموضوع ويتعين به، وإن من المواضيع ما يصلح لها الشعر دون النثر، ومنها ما هو بالعكس.

فالشعر على هذا إنما يمتاز عن النثر بالموضوع، لأن لكل واحد منها موضوعاً لا يصلح له الآخر، فإذا كتب أحد الكتّاب نثراً وكان موضوع ذلك النثر متصلاً بالمشاعر والعواطف والقلوب كما يقول هو لزم أن يسمى ذلك النثر شعراً لأن موضوعه شعري، وذلك باطل لأنه لا ينشد أي لا يتغنى به فلذا لا يصح أن يسمى شعراً في اصطلاح الأولين ولا في اصطلاح الآخرين.

أما ما يدّعيه بعضهم من الشعر المنثور في هذا العصر فتوسع منهم في معنى الشعر، وخروج عن معناه الصحيح لأن الشعر لا يكون شعراً إلا بالإنشاد والإنشاد لا يكون إلا بالوزن، وليس الوزن إلا توازناً وتقابلاً في الحركات والسكنات التي تنطبق على توقيع الألحان في الغناء.

وأما قول الدكتور «فهنالك مواطن للقول لا يصلح فيها غير النثر، ومواطن أخرى لا يصلح فيها غير الشعر» فقول ينبو عنه الفهم، لأن النثر يصلح لجميع المعاني على اختلاف أنواعها وتباين مواطنها. وكذلك الشعر فإن الشاعر يستطيع أن يعمد إلى حقيقة مادية جافة فيلبسها ثوباً قشيباً من الخيال ويظهرها للناس بصورة شعرية تتصل «بالمشاعر والعواطف والقلوب» كما هو الواقع فإننا نرى الشعر العربي قد خاض عباب المعاني كلها من ماديّ ومعنوي ومن ديني ودنيوي، ومن عقلي وخرافي، كما أنه طرق أبواب العلوم كلها من دون أن يخرج فيها عن اتصاله «بالمشاعر والعواطف والقلوب» ألم يطرق المعرّي باب علم الحساب بقوله:

سما نفر ضرب المثين ولم أزل ... بحمدك مثل الكسر يضرب في الكسر

كما طرق غيره باب علم المنطق إذ قال:

لا تخطبن سوى كريمة معشر ... فالعرق دساس من الطرفين

أو ما ترى أن النتيجة دائماً ... تبع الأخس من المقدمتين

أما القصة فالشعر أولى بها من النثر لأنها في الأكثر لا تكون إلا مما له اتصال «بالمشاعر والعواطف والقلوب» ولها في الشعر العربي تاريخ قديم ينتهي إلى تأبط شراً في قصته مع الغول، والفرزدق في قصته مع الذئب.

وهذا الفردوسي شاعر الفرس ألم يطرق لقومه باب تأريخهم بشعر خلدته له الأيام.

وقال الدكتور في ص ٢٩ «... والكتّاب يحتلون اليوم مكانة يصعب أن يتسامى إليها الشعراء، لأن النثر هو الأداة الطبيعية لنشر الآراء والمذاهب والعقائد، وزماننا مجنون بالسرعة في كل شيء. والشعر ـ كفن[1] دقيق مثقل بالقوافي

---

(١) بعد الانتباه إلى أن الكاف في كلمة (كفن) ليست من بنية الكلمة وإنما هي الكاف الجارة، أبقيت كلامي=

والأوزان ـ غير خليق بتقديم ما تحتاج إليه العقول صباح مساء من ألوان الغذاء العقلي والوجداني. . .» إلخ.

فنقول إن لزوميات المعري وحدها تفند هذا القول تفنيداً وافياً كافياً، وليس الشعر «كفناً. . .» كما يقول بل هو ثوب سندسي من طراز الفكر والخيال موشى بألوان الوحي والإلهام، مرصع بجواهر البيان، لا تلبسه إلا الغواني من المعاني.

أو هو هزار سريع الطيران، يطير بجناحين من قواف وأوزان، وما أوزانه وقوافيه إلا من قوادمه وخوافيه، وليست نجوم المجرّة إلا من أوكاره ولا نغمات الموسيقى إلا من أوتاره، ولا حبات القلوب إلا من لُقَطه، ولا فرائد البيان إلا من سقطه، يطير في فضاء الخيال ليقع على الحقيقة، ولا يترنم صادحاً إلا بالسليقة.

وكيف يكون الشعر كفناً وهو الذي شق أكفان الموتى وبعثهم من مراقدهم أحياء حياة خالدة يخالطون فيها الخاصة والعامة من الناس يحادثونهم في مجتمعاتهم ويوم حفلهم، وفي أعراسهم ومآتمهم. وليس كذلك الكتّاب فلا تسمع لهم حساً ولا جرساً إلا قليلاً عند بعض الناس من خاصتهم؟

وهذا المعري هو الآن جليسي وأنيسي، يناجيني وأناجيه فيوسعني أنساً ويكلمني همساً، وقد ذكرت له أحد العظماء من البشر بما أوتي من سؤدد وشرف، فقال لي منغضاً رأسه ومغضياً عينه:

واشرف من ترى في الناس قدراً يعيش الدهر عبد فم وفرج

فقلت له: يا أبا العلاء. فقال: صه يا أخاً لي لا آمن شره.

دعيت أبا العلاء وذاك مين ولكن الصحيح أبو النزول

=على ما هو عليه ولم أغير منه لأن في إبقائه تعريضاً بما في هذه العبارة من عجمة إذ لا يتجه للكاف الجارة هنا أي معنى من المعاني في العربية، سواء اعتبرت حرفية أم اسمية وهذه العبارة قد تداولتها أقلام الكتّاب في أيامنا على غير هدى من قواعد العربية ويقال إنهم أخذوها من اللغات الإفرنجية ولكنهم ليسوا في استعمالها على صواب، وإذا كانت هذه الجملة في كلام الدكتور معترضة، لزم أن يعبر عن المعنى المراد منها بواو الاعتراض فيقال هكذا «والشعر وهو فن. . .» أما قوله والشعر كفن. . . فكلام تنبو عنه العربية الفصحى إذ لا معنى للكاف الجارة هنا. فلذا تغافلت عن كونها جارة، وأبقيت كلامي وارداً على كونها من بنية الكلمة.

فقلت: كيف؟! وهذه مدارج المجد كلها تحت قدميك. فقال ضاحكاً باستهزاء واشمئزاز:

وزهدني في هضبة المجد خبرتي … بأن قرارات الرجال وهود

وأردت أن أختبر رأيه في بعض المسائل الغامضة فقلت له: دعنا من هذا، وأين الله؟! فأطرق هنيهة، ثم التفت قائلاً وهو يشير إليّ بالسبابة:

هذا الفتى أوقح من صخرة … يبهت من جادله حيث كان

ويظهر التوحيد في قوله … وهو عن الإلحاد في القول كان

يزعم أن العشر ما نصفها … خمس وأن الله لا في مكان

فقلت له: بأبي أنت ما منعك من الحج؟ فأشاح عني وجهه وقام مغضباً فخرج وهو يدمدم منشداً:

سيسأل قوم ما قريش ومكة … كما قال قوم ما جديس وما طسم

فأسفت لإغضابي إياه وخروجه هكذا غضبان. وأردت أن أستريح ساعة إلى أبي نواس من همومي فقلت للخادم عليّ بأبي نواس. فدخل عليّ وهو كما قال:

سرت حميا الكأس في رأسه … ودبت الخمرة في وجنتيه

فبادرته بالتعنيف وقلت له قبل أن يجلس: يا هذا أما تنفك ساعة عما أنت فيه من ارتكاب الموبقات، فجلس وهو يقول:

أنا في موقف الحساب إذا … نودي بالأنبياء والرسل

هنت على الخالق الجليل فما … ينظر في قصتي ولا زللي

وأردت أن أغيظه فقلت له: هل قرأت «أبا جاداً وهوازاً وحطي»؟ أشير إلى ما قاله زنبور بن أبي حماد في هجائه، فقال: قبح الله زنبوراً وأم زنبور وأراد أن ينشدني أبياته فيها فعاجلته بالسؤال عن أحد المرائين المتظاهرين بالتعفف والتقوى فقال:

أعف من في بيته أمه … وهي على العفة سحاقه

فقلت له: ما تقول في فلان وذكرت له أحد السفهاء الأشرار من شبابنا فقال:

الناس من كوتيه في تعب … فم بذيء وفقحة غَلِمَة

وأردت أن أمازحه فذكرت له حبيباً وقلت له قد استعصى عليّ فقال:

عـرَضـاً لـلـذي تـحـب بـوصـل ثـم دعـه يـروضـه إبـلـيـس

فقلت له متجاهلاً وهل يروض الحبيب إبليس؟ فقال: أما علمت أن هذا اللعين:

تـاه عـلـى آدم فـي سـجـدة وصـار قـوّاداً لـذريـتـه

النثر الجاهلي

هذا عنوان فصل كتبه الدكتور في كتابه «النثر الفني» فقال: «لقد اتفق مؤرخو اللغة العربية وآدابها كما اتفق مؤرخو الإسلام على أن العرب لم يكن لهم وجود أدبي ولا سياسي قبل عصر النبوة، وأن الإسلام هو الذي أحياهم بعد موت، ونبههم بعد خمول».

فأقول: أولاً: من أين علم الدكتور هذا الاتفاق، وإلى أي دليل يستند في إثباته؟ هذا ما لم يذكره هو ولا أعلمه أنا، ولكن ثقتي بالدكتور وبسعة اطلاعه تدعوني إلى التسليم به دون تردّد.

ثانياً: أترك نفي الوجود السياسي عن العرب قبل الإسلام لمن شاء أن يتكلم فيه من الناس، وأما الوجود الأدبي فإني أنكر القول بنفيه أشد الإنكار. هب مؤرخي الإسلام غفلوا عنه فنفوه، فما بال مؤرخي اللغة وآدابها يعمون عنه وهم فيه خائضون.

من القضايا التي لا تقبل الريب ولا المراء أن لغة كل قوم تدل دلالة قطعية على كل ما كان عندهم من مظاهر الحياة، وعليه فمفردات اللغة العربية وحدها كافية لتفنيد هذا القول كل التفنيد. أنا لا أدّعي أن اللغة العربية تتسع اليوم بمفرداتها وتعابيرها لكل ما تتسع له اللغات الحية في هذا العصر. فإن هذه دعوى باطلة يكذبها الواقع. بل أعترف بأنها لا تستطيع في هذا العصر أن تماشي اللغات الحية، خاصة في علومها إلا مشية عرجاء. ولكن هذا ليس من عيبها بل هو من عيب أهلها الذين سارت بعدهم الأمم وهم ظلوا واقفين، وكيف يكون ذلك من عيبها وفيها من قواعد التركيب والتصريف والاشتقاق والتعريب والمزج والنحت ما يحيّر الألباب ويستوجب الإعجاب.

إن علماء اللغة العربية قد جمعوا من مفرداتها في معاجم ما ينوف على سبعين ألف مادة من أسماء وأفعال وحروف وأدوات، هذا عدا ما يتفرع من هذه المواد من المشتقات لقد قيل: إن الأثر يدل على المسير، وإن البعرة تدل على البعير، فكيف لا تدل هذه اللغة الواسعة على ما نفاه هؤلاء المتفيهقون؟

إن اللغة العربية تعرب لنا بمفرداتها عن كل ما دقّ وجلّ من الأمور المادية والمعنوية حتى المعاني المجرّدة، وعن كل ما يتعلق بالعلم والأدب والخلقة والأخلاق والنفس والجسم والموت والحياة والسياسة والتجارة وسائر الصنائع والحرف، وبالجملة تعرب لنا بمفرداتها عن كل ما في العالم العلوي من مظاهر، وفي العالم السفلي من حيوان ونبات وجماد.

ولا ريب أن العلم بالأسماء يستلزم العلم بالمسميات، بل العلم بالأسماء هو بعينه العلم بالمسميات. وأن لغة كل قوم تمثل حياتهم في كل ما اشتملت عليه من معاني مفرداتها وعباراتها. فهل من المعقول ألا يكون وجود أدبي لقوم هذه لغتهم.

ولا ريب أن اللغة العربية بهذه السعة وهذا الكمال لم تحدث فوراً، ولم تنزل على أهلها من السماء دفعة واحدة، بل هي نتيجة تطور وتقلب في الحياة المادية والمعنوية في مدى قرون عديدة. ثم إن اللغة العربية معربة والإعراب كمالي لا ضروري كما يدعيه النحويون، بدليل أن التفاهم والتمييز بين المعاني المختلفة حاصل في العامية التي لا إعراب فيها، فالإعراب في الفصحى كمالي وهو بلا شك نتيجة من نتائج تطورها وتكاملها في القرون المواضي. ولا يستبعد أن تكون الحركات الإعرابية ليست إلا عضواً أثرياً لكلمات اندثرت بطول الاستعمال فأبقيت بعدها هذه الحركات، وهذا يدل على أن اللغة العربية قد مرت عليها أطوار كثيرة حتى بلغت هذا الكمال.

هبهم ضلوا فأنكروا وجود النثر الجاهلي فماذا يقولون فيما اعترفوا بوجوده من شعر وخطب وأساجيع؟ أوَليست هذه من الأدب وهل انحصر الأدب كله في النثر وحده لا شريك له؟ وهبهم ضلوا فارتابوا في كل ما رواه الرواة الذين وضعوه بعد الإسلام فماذا يقولون لو قلنا لهم من أين تعلم الرواة الإسلاميون هذا المنهج الأدبي

الجاهلي حتى وضعوا فيه ما وضعوا على لسان أهل الجاهلية؟ فهل نبت لهم من الأرض كما تنبت الحبة فأخذوه واصطنعوه ثم نسبوه إلى الجاهلية؟ أم الرواة هم الذين ابتدعوه من تلقاء أنفسهم واخترعوه لا على مثال ثم نسبوه إلى الجاهلية؟

لو سلمنا أن هذه الروايات كلها موضوعة في الإسلام ولا أصل لها في الجاهلية لما لزم ذلك نفي الأدب الجاهلي بالمرة لأن الرواة إنما انتهجوا في وضعها منهج الجاهليين ولم يخترعوها هم فإن لم تكن هي للجاهليين كانت بحكم البداهة دليلاً على أن للجاهليين مثلها على أقل تقدير.

أنا لا أنكر وضع الرواة ولا الشعر الجاهلي المنحول فإن ذلك ثابت لا مرية فيه ولكن لا يلزم منه خلو العهد الجاهلي من الشعر والأدب بالمرة حتى إني لا أقول بأن المنحول أكثر من غيره بل أقول بالعكس. ولو ساعدني التوفيق لوضعت كتاباً أميز فيه المنحول من غير المنحول بميزات يعنو لها الذوق السليم والأدب الصريح فإن ذلك لا يخفى على الناقد البصير.

هل كان النثر الفني موجوداً في الجاهلية؟

هذا سؤال عجيب إذ يُفهم منه أن السائل مرتاب كل الريب في وجود النثر في الجاهلية، كأن أهلها كانوا لا يتكلمون إلا بالشعر المنظوم حتى في حياتهم اليومية وأمورهم المعاشية، وأما الكلام المنثور فلا يعرفونه. أتدري لماذا لا يعرفونه؟ لأنه لغة العقل، ونحن لو فتشنا الأرض والسماء لكي نجد دليلاً واحداً يدلنا على أن أهل الجاهلية كان لهم نصيب من العقل لما وجدنا.

ومهما كان هذا السؤال عجيباً فلا بد أن نتكلم عنه بما يزيل عنه العجب ويثبت شيئاً ولو قليلاً من العقل للعرب.

وقبل الخوض في الحديث نقول عن النثر الفني: ما هو؟ فالذي يوحيه الظاهر ويرتضيه المنطق الحرّ الواضح هو أن المراد من وصف النثر بكونه فنياً كونه جارياً على صناعة فن البلاغة أي جارياً على ما تقتضيه أصول البلاغة والبيان غير خارج عنها ولا مخالف لها.

ولا ريب أن قواعد فن البلاغة والبيان وإن كان وضعها وتقريرها متأخراً أي بعد

الإسلام إلا أنها كلها مستنتجة من كلام الأولين الذين كانوا يتكلمون بالسليقة. فلا يجوز أن نقول بأن أهل الجاهلية كانوا يجهلون قواعد فن البلاغة لأنهم كانوا يعرفونها معرفة سليقية، وهي كلها لم تستنتج إلا من كلامهم المطبوع. نعم! إنهم كانوا يجهلون اصطلاحات فن البلاغة لأن هذه الاصطلاحات هي مما اصطلح عليه المتأخرون، وإذا كان هذا هو معنى النثر الفني صح أن نقول إن الكلام الفني بجميع أنواعه كان موجوداً عندهم في جميع محادثاتهم ومحاوراتهم الصادرة عن سليقتهم العربية.

يقولون «إن العرب في الجاهلية كانوا يعيشون عيشة أولية، والحياة الأولية لا توجب النثر الفني لأنه لغة العقل، وقد تسمح بالشعر لأنه لغة العاطفة والخيال».

فنقول: ماذا يعنون بالعقل؟ فإذا كانوا يريدون به العقل الغريزي المطبوع فهو موجود عند أهل الجاهلية، وهو وحده كاف لوجود النثر الفني عندهم. وإن كانوا يريدون به العقل المكتسب من العلوم والفنون وهو ما يسمى اليوم بالثقافة العلمية فصحيح أنه لم يكن موجوداً عند أهل الجاهلية ولكن عدم وجود هذا العقل لا يستلزم عدم وجود النثر الفني لأنه كما قلنا آنفاً يكفي لوجوده العقل المطبوع، ولأن الحياة الأولية مهما كانت ساذجة بسيطة فإنها لا تجرد صاحبها من العقل المطبوع، أما إذا كانوا يريدون بالحياة الأولية الحياة المجردة من كل عقل، والتي تكون أشبه شيء بحياة العجماوات فهذه الحياة كما لا توجب النثر الفني كذلك لا توجب الشعر ولا الخطب ولا الأساجيع، فما بالهم يثبتون هذه للعرب وينفون النثر الفني. والشعر ليس بعاطفة محضة، ولا بخيال بحت، بل لا بد له من عقل أيضاً، بل لا بد له من الذكاء الذي هو أكثر من العقل، وما أدري أن الذي يجيد الشعر كيف يعجز عن النثر الفني، أليس الشعر كلاماً كالنثر الفني لا يزيد عليه بشيء سوى الوزن والقافية، وهو بهذه الزيادة أحوج إلى الفن من النثر الفني.

قال الدكتور زكي مبارك: «والمسيو مرسيه يؤمن بوجود الخطب في العصر الجاهلي، وينكر إنكاراً مطلقاً أن يكون هناك نثر فني كالذي يلجأ إليه الرجل لإذاعة فكرة، أو دفع شبهة، أو إيضاح مشكلة».

فنقول: يفهم من كلام هذا الفرنسي أن الخطب على إطلاقها ليست من النثر الفني، لأنه يؤمن بوجودها في الجاهلية وينكر النثر الفني، مع أن علماء العربية كلهم قسموا النثر إلى قسمين مرسل ومسجوع، فالخطبة سواء كانت مرسلة أو مسجوعة لا بد أن تكون من النثر، وإلا فمن أي قسم من أقسام الكلام يعدّها هذا الفرنسي المحترم؟

والظاهر من كلام المسيو أن الكلام المنثور إذا ألقاه قائله إلقاءً على جمع حاشد من الناس كان خطبة، وإذا قاله «لإذاعة فكرة، أو دفع شبهة، أو إيضاح مشكلة» كان نثراً فنياً وإلا فبماذا يميز الخطبة من النثر الفني إذا كانت الخطبة عنده ليست من النثر الفني. أتراه هازلاً في كلامه أم جاداً؟

وقال الدكتور: «وكانت حجة المسيو مرسيه التي واجهني بها في صيف ١٩٢٧ أنه لو كانت هناك مؤلفات نثرية لدوّنت وحفظت ونقلت إلينا كلها أو بعضها كما هو الشأن في آثار الهند والفرس والروم. وقد أجبته يومذاك بأن فقدان تلك الآثار لا يكفي لإنكار أنه كان لها نصيب من الوجود».

فنقول: كان العرب في الجاهلية أميين، وكان الذين يحسنون القراءة والكتابة منهم قليلين جداً، هذا في المدن وأما في البادية فكانت الأمية ضاربة أطنابها على الجميع، فلذا كانوا لا يعتمدون في علومهم وأخبارهم إلا على الرواية إذ لا وسيلة للعلم عندهم غيرها. والرواية مهما اتسع نطاقها وكثر رواتها فإنها لا تحيط بالمرويات من كل جانب بل يفوتها منها شيء كثير خصوصاً فيما يصعب حفظه كالكلام المنثور، ولذلك كان الذي بلغنا من كلامهم المنثور شيئاً قليلاً جداً، بخلاف الشعر فإنه لما كان سهل الحفظ كان الذي بلغنا منه أكثر من المنثور. وهذا القول لم أقله أنا بل قاله علماء العربية أجمعون.

هذه هي الحقيقة التي لا ريب فيها، وقد روت الرواة لنا شيئاً من كلامهم المنثور ولو قليلاً، ولكن هذا الفرنسي ومن لفّ لفه إذا ذكرنا لهم شيئاً من كلامهم المنثور قالوا هذا من وضع الرواة، ولو أنهم تكلموا في إثبات وضعه عن دليل لا عن ظن لهان الخطب. ولكنهم عندما ينفون وينكرون يرمون الكلام على عواهنه

رمياً، ويصرّون على ما يدّعون عناداً وبغياً. فسبحان من ابتلاهم باتباع الهوى حتى في المسائل العلمية.

والظاهر أيضاً من كلام المسيو الذي ذكرناه آنفاً أنه يريد منا لإثبات وجود النثر الفني عند الجاهليين أن نأتيه بكتاب مؤلف قد كتب في مسألة من المسائل العلمية أو الاجتماعية أو غير ذلك من الأمور على حد الكتب المكتوبة من آثار الهند والفرس والروم. فإذا أتيناه بكتاب من هذا النوع فعندئذٍ يؤمن بوجود النثر الفني في الجاهلية. ومن الغريب أنه آمن بوجود الخطب في الجاهلية من دون أن نأتيه بكتاب من هذا النوع.

فإذا كان الذي يريده العالم الفرنسي من إنكار النثر الفني الجاهلي هو إنكار وجود هذه الكتب كما يقتضيه قولهم «إن النثر الفني ابتدأ من ابن المقفع الفارسي» فهذا شيء قاله الأولون من علماء العربية كما قاله هو، لأن التدوين والتأليف في الكتب لم يكن إلا في أواخر القرن الأول أو في أوائل القرن الثاني من التأريخ الإسلامي. فلا حاجة إلى أن يكلف نفسه هذا العناء وهذا الجفاء العلمي لإنكار النثر الفني المراد به هذا المعنى.

وأنا أنشدك بالله أيها القارئ الكريم أن ترجع إلى عقلك الحصيف فتنظر هل يكون عدم وجود الكتب في الجاهلية مستلزماً عدم وجود النثر الفني، خصوصاً بعد ما علمنا أن العرب في الجاهلية كانوا أميين.

القرآن والنثر الجاهلي

من البديهي أن رسول الله وأصحابه خرجوا على الجاهلية التي هم من أهلها، وأن خروجهم عليها لم يكن إلا من الناحية الدينية حيث أنكر عليهم رسول الله عبادة الأوثان، ودعاهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

وإذا قطعنا النظر عن الأمور التي حرمها الإسلام، أو قال بكراهتها والتنفير منها جزمنا بأن رسول الله وأصحابه كانوا يمثلون أهل الجاهلية بحياتهم اليومية في المأكل والملبس والكلام وغير ذلك من الأمور التي لم يحرّمها الإسلام ولم يتعرض لها بتبديل أو تغيير.

ولما كان القرآن قد أوحي إلى رسول الله باللغة التي كان يتكلم بها أهل الجاهلية، ويتخاطبون بها فيتفاهمون، وكان أهل الجاهلية يفهمون القرآن كما يفهمه المسلمون منهم من دون أن ينكروا منه كلمة، أو يستغربوا منه تعبيراً جاز أن نعتبر القرآن أحسن مثال للكلام الجاهلي المنثور. لولا أن هناك ما يقتضي بطلان هذا الاعتبار. وهذا هو الذي غرّ الدكتور زكي مبارك فحمله على القول بأن القرآن نثر فني جاهلي. ونحن هنا نريد أن نبين بطلان هذا القول بما لا يترك فيه ريباً لمستريب.

لقد كتبت في كتابي «الشخصية المحمدية» عن القرآن فصلاً مسهباً لا يتسع المقام لإيراده هنا. ولكني أقول مجملاً:

إن أسلوب القرآن هو أسلوب خاص مبتكر غير مسبوق في العربية، بل هو أسلوب ما عرفته العرب ولا ألفته في كلامها قبل القرآن. ونحن إذا استثنينا بعض ما جاء في السور المكية ولا سيما السور القصار من الآيات التي تمثل لنا السجع بعض التمثيل جزمنا بأن سائر الآيات القرآنية لا تعدّ سجعاً ولا ترسلاً، أو هي سجع خارج عن حدود السجع المعروفة، أو هي ترسل خارج عن حدود الترسل المألوفة، أو هي بين بين.

تنبيه:

إن هذا الترديد الذي تراه أيها القارئ الكريم في كلامي ليس ناشئاً من ترددي في الحكم، بل هو ناشئ من اختلاف فواصل الآيات القرآنية وتنوعها، فإن كل شق من شقوق الترديد يصدق على طائفة من الآيات القرآنية.

إن أحسن اسم نسمي به أسلوب القرآن على ما أرى هو ما أشار إليه القرآن نفسه في عدة آيات: ففي سورة فصلت ﴿كتاب فصلت آياته﴾ وفي سورة الأنعام ﴿قد فصلنا الآيات﴾ وفي سورة الأعراف ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه﴾ وفي سورة هود ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾.

فبالنظر إلى هذه الآيات يجب أن نسمي أسلوب القرآن بالأسلوب المفصل، وأن نقول بأنه نثر مفصل، لا مسجوع، ولا مرسل. وإليك آيات من أول سورة هود لتكون خير مثال تعرف به أسلوب القرآن:

﴿الر، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير، ألا تعبدوا إلا الله إنني لكم منه نذير وبشير، وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا إلى أجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله وإن تولوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير، إلى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير﴾.

فانظر يا رعاك الله بتدبر وإمعان في هذه الآيات الأربع فهل هي سجع؟ كلا! أو هل هي ترسل؟ كلا! ثم انظر إلى الآيتين الأولى والتي تليها تجدهما متساويتين، وانظر إلى الآية الثالثة تجدها وحدها تزيد على مجموع تينك الآيتين اللتين قبلها، وانظر إلى الآية الأخيرة الرابعة تجدها أقصر الآيات التي قبلها. ثم إنك إذا تجاوزت هذه الآيات إلى ما بعدها من الآيات في سورة هود تجدها هكذا تختلف اختلافاً كبيراً في الطول والقصر، وتراها قد خرجت عن رويّ الراء الذي في هذه الآيات إلى رويٍّ آخر وهو النون المردفة بالياء أو بالواو، وهكذا، وهلمّ جراً. فأي سجع هذا وأي ترسل؟

وإذا تتبعنا فواصل الآيات ونظرنا فيها بتدبر وإمعان علمنا أن هذه الفواصل هي قوام أسلوب القرآن، وفيها يمتاز عن غيره من كلام الأولين والآخرين. ولقد روعي في نظم القرآن شيئان أحدهما المعنى والآخر الفاصلة، فالمعنى والفاصلة في القرآن هما فرسا رهان وقد يتقدم أحدهما الآخر، فليس الاهتمام بهما متساوياً في كل مكان، بل قد تأتي الفاصلة والاهتمام بالمعنى أكثر منها، وقد تأتي جزءاً من المعنى فتكون من متمماته، وقد تفتدى الفاصلة بشيء من المعنى. مما يدل بصراحة على أن هذه الفواصل كانت مقصودة في نظم القرآن وتأليفه، وما ذلك إلا ليتم بها للقرآن أسلوب مبتكر لم يسبق إليه. وعندنا على ذلك شواهد من الآيات القرآنية لسنا في صدد ذكرها هنا وقد تكلمنا عنها مفصلاً في كتاب «الشخصية المحمدية».

وبعدما تقدم نقول بتثبت واطمئنان: إن القرآن نثر مفصل بين المسجوع والمرسل، وإن هذا أسلوب مبتكر لم يسبق إليه القرآن، ولذا كان إذا استمع له كافر من كفار العرب تحير فيه وعجب به من دون إيمان، وقد ذكر الرواة عدة أشخاص من الذين استمعوا له في مكة فأعجبوا به وقالوا ما هذا كلام بشر. وهم إنما يقولون ذلك لأنهم لم يعرفوا هذا الأسلوب ولم يسمعوا كلاماً على هذا النحو، مع أنهم

يعرفون سجع الكهان، وهم أيضاً كان فصحاؤهم يسجعون. ونكرر فنقول: إن القرآن نثر مفصل ولكنه لا يمثل النثر الجاهلي ولا هو منه كما يقول الدكتور زكي مبارك لما علمت من أنه ذو أسلوب مبتكر لم تعرفه العرب قبل القرآن.

الدكتور زكي مبارك ودعواه

لما قرأت للدكتور الفقرات الثلاث رقم ٧ و٨ و٩ في الفصل الذي كتبه بعنوان «النثر الجاهلي» أكبرته في خاطري من جهة، ورقّ له قلبي من جهة أخرى وأخذتني عليه الشفقة. ذلك لأني رأيته مضطرباً متحمساً في مأزق يحاول أن يخرج منه ظافراً منصوراً في سبيل الحق والحقيقة. فهو على ذلك عندي يستحق كل حمد وثناء وإن لم يوفق إلى ما أراد.

يريد الدكتور أن يثبت للجاهلية نثراً فنياً ليلقم به منكريه الحجر، ويفوز في حلبة الأدب بالخطر. فماذا يصنع وكيف يعمل، وهو إذا التفت إلى ما نسبه الرواة إلى الجاهليين من النثر رآه غير صحيح، وإذا رجع إلى ما يقوله مؤرخو الآداب لم يجد في أقوالهم ما يروي الغليل. فلذا قادته الفطنة وهداه الذكاء الوقاد إلى القرآن، لأنه كلام منثور في كتاب مسطور. فتشبث به فكان كالغريق الذي تشبث بعائم الحشيش.

أجل إن القرآن نثر كما يقول هو بلا شك ولا ريب، لا كما يقول الدكتور طه حسين «لا هو نثر ولا شعر وإنما هو قرآن» بل هو كما قلنا نثر مفصل، لا هو مسجوع ولا مرسل. إلا أنه مع ذلك لا يمثل النثر الجاهلي لما قلنا فيما تقدم من أنه جاء بأسلوب خاص مبتكر غير مسبوق وأنه لم تكن العرب تعرف أو تسمع كلاماً بهذا الأسلوب قط.

وكأن الدكتور طه حسين أراد بقوله «لا هو شعر ولا نثر» ما نقوله نحن من أنه نثر مفصل بين السجع والترسل، إلا أنه لم يفصح تمام الإفصاح، أو هو أبهم وجمجم مخافة أن يثور عليه الأزهريون كما ثاروا عليه من قبل.

وعبثاً يحاول الدكتور زكي مبارك أن يجعل القرآن يمثل لنا النثر الجاهلي بسبب كونه مفهوماً عند الجاهليين، فيقول لنا «إنهم فهموه أصدق فهم، ووصل إلى قرارة

نفوس المؤمنين فملأها روحاً ويقيناً واستثار الدفائن من صدور المشركين فأعلنوا ما في قلوبهم من غيظ، وما في نفوسهم من عناد، فنقول له أيها السيد الجليل، لا يلزم من فهمهم لأسلوب القرآن أنه كان مألوفاً لهم ومعروفاً عندهم، فإن فهم الكلام شيء، ومعرفة أسلوبه شيء آخر، فالقرآن وإن كان مفهوماً لهم جاء بأسلوب هو فوق ما يألفون ويعرفون من أساليب الكلام.

وما أدري إذا كان خصوم الدكتور ينكرون وجود النثر الجاهلي لعدم وجود وثائق تشهد بوجوده، فماذا يقولون في الأمثال العربية، فإنها ولا ريب تمثل لنا شيئاً من النثر الفني، أفينكرون صحتها أيضاً؟ إذن فلينكروا كل ما جاء في معاجم اللغة من أولها إلى آخرها، وليقولوا: إنها من وضع المؤلفين الذين يقال لهم علماء اللغة، وحينئذٍ يثبت لهم ما يريدون إثباته من أن العرب لم يكن لهم وجود أدبي قبل الإسلام.

وما أدري أيضاً أهم يقولون هذا القول المنكر إظهاراً للحقيقة التأريخية أم هم يقولونه استرذالاً للعرب واستهانة بماضيهم. وهل هم يرون أن كل ما للعرب من مآثر ومحامد لم يكن شيء منه موجوداً قبل الإسلام، وإنما خلقه الإسلام خلقاً وأوجده من العدم.

أما أنا فأقول: إن العرب في عهد الجاهلية كانوا أشرف وأفضل وأعقل وأعزّ وأجلّ من العرب الذين هم في زماننا هذا. وعندنا من الشواهد والدلائل على ذلك ما لو كتبناه ملأنا الكتب، وفضحنا الذين يسمون بالعرب، هؤلاء العرب الممسوخين الذين انسلخوا من عز الإسلام الذي ألبسهم إياه يتيم مكة كما تنسلخ الحية من ثوبها، هؤلاء الذين عاش أولوهم لقاحاً وهم اليوم يدينون للظالمين من علوج الأعاجم الكافرين.

وأما ما يقوله المستشرق الفرنسي من أن النثر الفني ابتدأ عند العرب بابن المقفع الفارسي، فقوله لم يصدر عن سريرة مخلصة للعلم في البحث عن تأريخ الأدب العربي، وإلا فإن الكاتب الشهير عبد الحميد أبرع في الكتابة من ابن المقفع ورسائله النثرية مشهورة، وكان ابن المقفع معاصراً له كما كان صديقه الحميم فلماذا ابتدأ النثر الفني بابن المقفع! ولم يبتدئ بعبد الحميد؟

لم أقف للمستشرقين من علماء الغرب على كلام يدل على أنهم مخلصون للعلم في المباحث الشرقية ولا سيما الإسلامية بل إني أشم رائحة الكره والبغض من كل ما يخص العرب والإسلام من أقوالهم التي اطلعت عليها والتي أراهم فيها منحازين إلى شيء غير العلم بالحقيقة. ومن الغريب أنهم في المسائل الإسلامية يعمون عن المحاسن فلا يرون إلا المساوئ والعيوب، وإذا رأوا شيئاً من المحاسن والمآثر قاموا وقعدوا للبحث والتنقيب عن كل ما يفنده من الروايات الواهية والحجج الداحضة والأحاديث المرجمة، وستأتيك شواهد هذا فيما علقناه من الملاحظات على هامش (التأريخ الإسلامي) لمؤلفه لئونا كايتاني المستشرق الإيطالي.

ولنرجع إلى ما نحن فيه فنقول: إذا صح في نظر الدكتور زكي مبارك أن يمثل لنا القرآن النثر الجاهلي لزم من ذلك أن تمثله لنا الأحاديث النبوية أيضاً، بل هو أولى بتمثيله من القرآن، لأنها بصوغها وتعابيرها لم تخرج عن أساليب الكلام المألوفة عند عرب الجاهلية بخلاف القرآن فإن أسلوبه الخاص المبتكر لم يكن مألوفاً لهم ولا معروفاً عندهم. فلماذا لا يستدل الدكتور على وجود النثر الفني الجاهلي بالأحاديث النبوية، وما هي إلا كلام منثور كسائر الكلام الذي يقع فيما يكون بين الناس من محادثات ومخاصمات ومعاملات في عهد الجاهلية.

وللأحاديث النبوية نظائر كثيرة من كلام العرب غير محمد ككلام الوفود التي وفدت على النبي في المدينة، فإن أحاديث هذه الوفود واقعة وصحيحة، وليست كأحاديث وفود كسرى التي يدعون أنها موضوعة في عهد متأخر عن زمان البعثة ولا ريب أن في أحاديث هؤلاء الوفود ما لا يستهان به في الاستدلال على النثر الجاهلي. أما إذا أبى المنكرون إلا أن نأتيهم بنثر مسطور في الصحف فليس لنا سوى أن نأتيهم بالكتب التي كتبها رسول الله إلى الملوك وما كتبه لغيرهم كالكتاب الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار والذي وادع فيه اليهود وعاهدهم كما هو مذكور في السيرة الهشامية.

القسم الثالث في الرسالة الثالثة
في التاريخ الإسلامي

تعليقاتنا على كتاب «التاريخ الإسلامي» لمؤلفه المستشرق الإيطالي لثونا كايتاني

إن هذا الكتاب لم يترجم إلى اللغة العربية، ولكن ترجمه إلى اللغة التركية الكاتب التركي المشهور حسين جاهد الذي هو اليوم حي يرزق في أنقرة عاصمة الجمهورية التركية، والمترجم إلى التركية من هذا الكتاب يقع في عشرة مجلدات، ونسخه متداولة عندنا في العراق، يقتنيها المثقفون من رواد العلم في العراق. وقد اطلعت على نسخة منه عند كامل الخيام (الجادرجي) من شبان بغداد المثقفين، وبما أني أحسن اللغة التركية استعرته منه فطالعته من أوله إلى آخره بتدبر وإمعان فعلقت عليه أثناء المطالعة بعض التعليقات التي تجدها في هذه الكراسة.

تعليق على كلامه في الفقرة رقم ٢٩ من المدخل في المجلد الأول.

إن المؤلف في كلامه هذا ينكر اهتمام العرب قبل البعثة بحفظ أنسابهم وبمعرفتها ويدعي أن ذلك إنما حصل في أيام عمر الخليفة الذي جعل للجند ديواناً، ورتب لهم أرزاقاً، فسجل فيه أسماءهم ورتبها بحسب قبائلهم، فابتدأ بسبب ذلك اهتمامهم بحفظ الأنساب إلى آخر ما يقول.

لا ريب أن هذا القول يخالف الواقع، ويصادم المتعارف عند العرب إلى يومنا هذا. لأن الذي لا يقبل المراء هو أن العرب كانوا يعيشون في بداوة أو شبه بداوة، وكانت هذه الحالة البدوية تقضي عليهم قضاءً مبرماً بأن ينقسموا إلى قبائل متعددة

كل قبيلة منها تمتاز عن غيرها بانتمائها إلى جدّ أعلى من أجدادها، وكان أبناء كل قبيلة منهم لا تجمعهم إلا جامعة الانتساب إلى ذلك الجد الأعلى، وليس لهم نظام يحفظ حقوق كل قبيلة من الاعتداء الواقع من قبيلة أخرى سوى الجامعة المذكورة. فانقسامهم إلى قبائل متعددة، واعتزاز كل قبيلة منهم بنفسها ضد الأخرى أمر ضروري لا بد منه ولا محيص عنه. ولا ريب أن ذلك من أكبر الدواعي إلى أن يعرفوا أنسابهم ويحفظوها ويهتموا بها كل الاهتمام لا كما يقول المؤلف.

ثم إن ما أوجده عمر من تسجيل أسماء الجند بحسب القبائل لا يدلّ على أن ذلك لم يكن موجوداً من قبل، بل يدلّ على عكسه إذ لو لم تكن الأنساب هي التي تمتاز بها القبائل بعضها عن بعض لما رتب عمر ديوان الجند بحسب قبائلهم.

نعم! نحن لا ننكر أن علم الأنساب قد وقع فيه شيء من الخبط والخلط قبل الإسلام وبعده، كالذي ذكره المؤلف عن الثعالبي من أن الإسكندر الكبير هو ابن إسحق بن إبراهيم وأنه بهذا الاعتبار يكون ابن العم البعيد لمحمد، ولكن هذا لا يستلزم أن علم الأنساب كله باطل لا أصل له.

تعليق على الفقرة رقم ٢٩ أيضاً من المجلد الأول:

ذكر المؤلف في مقاله هنا أموراً استدل بها على كذب الأنساب عند العرب، وعلى أنها مفتعلة غير حقيقية. وهذا لعمر الله تسرع منه في الحكم ناشئ من عدم تثبته في الأمور، ومن ضعف تحقيقه فيها.

فمن ذلك قوله إنهم جعلوا صهيباً الرومي من العرب إذ نسبوه إلى تيم. وفاته أنهم إنما نسبوه إلى تيم بالحلف والولاء لا غير. لأن صهيباً كان عبداً مملوكاً لرجل من تيم، وعادة العرب أن ينسب العبد إلى قبيلة سيده. وبحكم هذه العادة قد نسب إلى العرب كثير من الموالي الذين هم من العجم، حتى أنهم نسبوا الإمام البخاري إلى جعفى الذي هو أبو حي من اليمن لأن أباه أو جده كان عبداً لرجل جعفي. وكيف يجعلون صهيباً عربياً وهم لا يذكرونه إلا بالنسبة إلى الروم، فيقولون: صهيب الرومي. وقد ذكروا في كتبهم أنه ليس برومي بل هو فارسي، ولكن الروم سبته فاشتراه أحد العرب من الروم فلذلك قيل له رومي.

فانظر إلى هذا العالم المستشرق وإلى قلة تبصّره في الكلام عن المسائل التأريخية كيف يغلط هذه الغلطة المنكرة ويجعلها دليلاً على كذب الأنساب عند العرب.

ومما استدل به المؤلف على كذب الأنساب أن أبا بكر الصديق اسمه غير معلوم إذ قال: إن أبا بكر قد صار خليفة بعد رسول الله ومع ذلك فاسمه مجهول عند المسلمين.

وهذا غريب جداً، أولاً إن أبا بكر اشتهر بكنيته، وله أمثال في العرب ممن اشتهروا بكناهم فتنوسيت أسماؤهم كأبي عبيدة بن الجراح واسمه عامر، ولكن اسمه تنوسي فلم يعرفه أحد إلا القليل. والعرب كانت تكني أولادها وهم أطفال صغار فتعرفهم الناس بكنيتهم لا بأسمائهم، وقد كان لأم سلمة وهي أم أنس بن مالك ولد صغير يكنى بأبي عمير، وأمثاله من الأطفال ذوي الكنى كثيرون في ذلك العهد فكذلك أبو بكر اشتهر بكنيته منذ الصغر فتنوسي اسمه حتى صار لا يعرفه إلا القليل، وكذلك أبوه (أبو قحافة) اشتهر بكنيته فتنوسي اسمه وكذلك أبو طالب الذي لا يعرف اسمه إلا القليل من الناس وكان اسمه عبد مناف وأمثال هؤلاء من العرب في ذلك العهد كثير.

ثانياً يقول المؤلف إن اسم أبي بكر غير معلوم عند المسلمين، كلا! بل هو معلوم فإن اسمه عبد الكعبة، ولكن هذا الاسم لما كان جاهلياً مخالفاً لمبدأ الإسلام الذي لا يجيز العبودية لغير الله غيّره رسول الله فسماه عبد الله، والذين غيّر رسول الله أسماءهم لكونها مخالفة لمبدأ الإسلام كثيرون منهم عبد الرحمن بن عوف وكان اسمه عبد عمرو فغيّره رسول الله، ومنهم عبد الله بن خَطَل وكان اسمه عبد العزى فغيّره رسول الله، ولا حاجة إلى التطويل فمن شاء أن يعرف الذين غيّر رسول الله أسماءهم فليرجع إلى كتب السير فإنه يراهم كثيرين. فلذا وقع الاختلاف بين الرواة في اسم أبي بكر. ولكن هذا المؤلف عفا الله عنه قد أمكنته الفرصة فانتهزها فجعل هذا الاختلاف معناه أن اسم أبي بكر مجهول عند المسلمين ثم جعل ذلك دليلاً على كذب الأنساب عند العرب فقبح الله العلم إذا كان يقود صاحبه إلى هذه الرعونة.

تعليق على رقم ٢٩ أيضاً من المجلد الأول.

يقول المؤلف مستغرباً جداً: إن «محمداً» لم يكن اسماً لرسول الله بل هو لقب له وإن اسمه كان شيئاً آخر.

فنقول: لو فرضنا أن هذا صحيح لما كان فيه ما يوجب استغرابه. إذ من الجائز أن يشتهر المرء بلقبه حتى ينسى الناس اسمه بالمرة. وقد جاء في بعض الروايات أن عبد المطلب كان له ولد اسمه قُثَم توفي وهو ابن تسع سنين فحزن عليه عبد المطلب حزناً شديداً لأنه كان يحبه. وكانت وفاته قبل ولادة محمد بثلاث سنين. فلما ولد رسول الله سماه قثم إحياء لاسم ابنه المتوفى. فعلى هذه الرواية يكون محمد لقباً له، فاشتهر به حتى نسي الناس اسمه، وليس في هذا بأس ولا غرابة.

وكان في المدينة قبل البعثة رجل اسمه محمد بن مسلمة الأنصاري، وكان محمد هذا ولد بعد مولد محمد رسول الله بثلاث عشرة سنة أي قبل أن يشتهر محمد بالنبوة بسبع وعشرين سنة. فمن هذا يظهر أن اسم محمد كان معروفاً عندهم في تلك الأيام، ولا يقال إن اسم محمد بن مسلمة قد أخذ من اسم محمد بن عبد الله لأن هذا في المدينة ومحمد بن عبد الله في مكة.

وقد ذكروا أن في العرب من تسمى بمحمد قبل محمد رسول الله أيضاً، إلا أن هذا يحتاج إلى تنقيب وتحقيق، والمقام هذا لا يتسع لذلك، وسنواصل البحث عنه لتحقيقه في كتابنا «الشخصية المحمدية» إن شاء الله.

تعليق على رقم ٣٣ المجلد الأول.

إن من يقرأ مقال المؤلف المرقم ٣٣ تستولي عليه الحيرة ويأخذه العجب من نفيه وإنكاره أموراً لا دليل له على نفيها وإنكارها سوى سوء الظن.

يدّعي المؤلف أن اسم عبد الله لم يكن معروفاً عند العرب قبل الإسلام، وإنما كانوا يضيفون عبوديتهم إلى الأصنام فيتسمون بعبد العزى وعبد اللات ونحو ذلك، وأن اسم والد محمد لم يكن عبد الله بل إن هذا الاسم إنما وضعه له الرواة المسلمون في صدر الإسلام لأنهم لم يروا من المناسب أن يسمى والد نبيهم إلا باسم موافق لمبدأ الإسلام الذي هو التوحيد، ومخالف لأسماء أهل الشرك فلذا

اخترعوا له اسم عبد الله، ثم يقول بعد كلام طويل إنه لم يستطع أن يستخرج دليلاً أدبياً موثوقاً يدل على أن اسم عبد الله كان مستعملاً قبل الإسلام.

أما نحن فنستطيع بحمد الله وفضله أن نستخرج له دليلاً أدبياً موثقاً يدله على أن هذا الاسم كان مستعملاً قبل الإسلام فنقول:

إن المؤلف يثق بالقرآن كما قاله غير مرة في مواضع متعددة من كتابه. وإذا كان يثق بالقرآن قلنا له: إن العرب كانوا قبل الإسلام يعتقدون أن لهذا الكون خالقاً أعظم هو الله كما أخبر عنهم في سورة الزخرف ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ وإنهم كانوا يعبدون الأصنام لا لأنها هي الخالق الأعظم، بل لأنها تشفع لهم عند الله كما جاء في سورة يونس ﴿هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾.

وإذا كانت الحقيقة هي هذه فلماذا لا يجوز للعرب قبل الإسلام أن يتسموا بعبدالله كما يتسمون بعبد العزى وعبد اللات، وهل من المعقول أن يكونوا عبيداً للشفعاء ولا يكونوا عبيداً للمشفوع إليه الذي هو في اعتقادهم خالقهم وهو أعلى مقاماً عندهم من الشفعاء. أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن نفي التسمية بعبد الله مخالف للمألوف كما أنه مصادم للمعقول.

فإذا ذكر لنا الرواة أن رجالاً من العرب قبل الإسلام كانوا يسمّون (بعبد الله) كان من المعقول أن نقبل هذه الرواية وألا ننكرها، ذلك لأنها موافقة لما تقتضيه العقيدة، وجارية على ما تستحسنه العادة، أما نفيها وإنكارها فيحتاج إلى دليل، ولا دليل للمؤلف سوى سوء الظن الذي لا داعي إليه هنا، والذي هو في الأعم الأغلب يبعد بصاحبه عن الحقيقة.

وإذا كان المسلمون قد غيّروا اسم والد محمد فجعلوه عبد الله ليكون بعيداً عن الشرك الذي أبطله محمد كما يزعم المؤلف فلماذا غيّروا اسم ابن جدعان فجعلوه (عبد الله) وهو رجل مشرك وليس من رهط محمد. وعبد الله بن جدعان هذا كان في مكة قبل البعثة وأدرك البعثة ولم يؤمن بمحمد بل مات مشركاً.

ثم إن أبا طالب كان بمنزلة الوالد الثاني لمحمد وكان اسمه عبد مناف وهو اسم إشراكي فلماذا لم يجعل الرواة اسمه عبد الله ليدخل في حظيرة الدين الذي

جاء به محمد ولو دخولاً اسمياً فقط؟ مع أنهم بذلوا جهوداً لتحليته بالإيمان بمحمد فما استطاعوا.

وأيضاً من المعلوم أن محمداً بعدما يئس من قريش صار يعرض نفسه على القبائل في مواسم الحج ليجد من يحميه حتى يقوم بالدعوة، وقد ذكر ابن إسحق أنه عرض نفسه على بطن من كندة يقال لهم بنو عبد الله. فلما أخذ يكلمهم قال لهم: «إن الله قد أحسن اسم أبيكم» ثم عرض عليهم فلم يقبلوا منه ما عرض عليهم.

فيفهم من هذا أن محمداً بقوله لهم إن الله قد أحسن اسم أبيكم قد اتخذ اسم أبيهم وسيلة إلى دعوتهم إلى الله، فلو فرضنا أن اسم أبيهم لم يكن عبد الله وإنما جعله عبد الله الرواة المسلمون الذين جاؤوا بعد محمد كما يدّعي المؤلف لما صح أن يقول لهم محمد هذا القول. ولكن المؤلف عفا الله عنه يجوز أن يحمله العناد على التمسك بالظن تمسكاً أعمى فيترك الأدلة الواضحة جانباً ويجيبنا بالظن قائلاً: إن محمداً لم يقل لهم هذا القول وإنما هو من اختراع الرواة الذين جاؤوا بعد محمد، فنقول له عندئذٍ متعجبين: سبحان من جعل لك الظنون أيها المؤلف طريقاً إلى الحقيقة.

تابع للتعليق على رقم ٣٣ أيضاً من المجلد الأول.

نحن نعترف بوجه عام أن الأخبار المتعلقة بحياة محمد قبل النبوة كلها أقاويل تلاعب بها الرواة ما شاءت لهم أهواؤهم أن يتلاعبوا، وأنها جلّها إن لم نقل كلها موضوعة في القرن الثاني للهجرة من قبل ابن إسحق والكلبي والواقدي وغيرهم، وأن استخراج الحقيقة منها صعب جداً يحتاج إلى خبرة واسعة وبصيرة متيقظة وسريرة مخلصة غير تابعة للأهواء. ولكن هذا لا يلزم منه أن نقول ما يقوله المؤلف من أن محمداً هو غير محمد الذي يعرفه المسلمون، وأن أباه لم يكن من أولاد عبد المطلب بل هو ربيبه أو لصيق به، وأن عبد المطلب نفسه لم يكن من أولاد هاشم ولا من قريش، إلى غير ذلك من الأقوال التي لم يقم عليها دليل ولم تصح به الرواية، وإنما يندفع إليها المؤلف بظنون مرجّمة، ويستنتجها من أقوال واهية مبهمة ليست على ظاهرها.

فإن كان المؤلف يريد بهذه الأقوال انتقاص محمد فإنها إن صحت لا تنقص من قدره شيئاً، لأن النهضة العالمية الكبرى التي أوجدها محمد لم تقم إلا بذاته، لا باسمه ولا بنسبه، ولا بآبائه وأجداده. فيجب على المؤرخ المتحري للحقيقة أن يهتم بشخصية محمد من هذه الناحية، لا من ناحية اسمه أو نسبه أو شرفه القومي أو غير ذلك من الأمور التي لا تستوجب اهتمام المؤرخ إلا في الدرجة الثانية. ولكن المؤلف يرمي الكلام على عواهنه فيتكلم لا عن حجة، ويعرب لا عن دليل. فإنه بعدما جعل محمداً ملصقاً ببني عبد المطلب لا منهم أخذ يؤيد ادعاءه هذا بأن كفار قريش كانوا يقولون لمحمد إذا رأوه: «هذا غلام بني عبد المطلب» وليس في هذا دليل على ما يدّعي، لأن الغلام كما يطلق على العبد يطلق على الشاب الحديث السن أيضاً. أفلا يجوز أنهم قالوا ذلك لأن محمداً كان شاباً حديث السن من بني عبد المطلب؟!

ثم إن كفار قريش كانوا يحتقرون محمداً ويستهزئون به فلو فرضنا أنهم أرادوا بالغلام العبد أفلا يجوز أنهم قالوا ذلك احتقاراً له كما سموه بابن أبي كبشة احتقاراً له أيضاً. وأبو كبشة اسم رجل كان أباً لأم وهب الذي هو أبو آمنة أم محمد. ولا تجوز عند العرب نسبة الولد إلى جده الفاسد فكيف إلى أبي أم جده الفاسد؟ ولكنهم أرادوا احتقاره فقالوا: ابن أبي كبشة.

تعليق على نوط ٣ في المقال المرقم ٣٤ من المجلد الأول.

قال المؤلف: إن الخطة التي جرى عليها محمد تجاه قريش في مكة قبل الهجرة لا يمكن إيضاحها وتفسيرها إلا بأن محمداً لم يكن في الحقيقة من قريش. ثم تكلم بما يفهم منه أن قريشاً هم بنو أمية لا غير.

وهذا منه خلط في الكلام وخبط لا مزيد عليه. والظاهر أنه يعني (بالخطة التي جرى عليها محمد تجاه قريش) صبره على ما كان يلقى من قريش من المهانة والأذى، فهو يريد أن يقول: لو كان محمد من قريش لما أهانوه ولا آذوه، ولا صبر هو كل هذا الصبر، على الإهانة والأذى، لأن القرابة النسبية تحول دون ذلك. ولكنه ليس منهم فلذا أهانوه كل هذه الإهانة، ولذا صبر هو كل هذا الصبر.

نقول: أما يعلم هذا العلامة المحقق أن العداوات الدينية في جميع أدوار التاريخ قد قطعت أواصر القرابات النسبية شر تقطيع ومزّقتها شر تمزيق، حتى أن الحروب الدينية التي وقعت في أيام محمد كان الرجل فيها يقتل أباه وأخاه وذوي قرباه بدون أقل تردد.

ثم إن كفار قريش لم يعادوا محمداً لمجرد أنه جاءهم بدين جديد فقط بل لذاك ولأنه يريد بهذا الدين الجديد أن يهدم كل ما لهم ولآبائهم من مجد تالد بنوه في الجاهلية، فعداوتهم له دينية ودنيوية أيضاً. فكيف لا يهينونه لأجل قرابته منهم، بل كيف لا يقتلونه لو وجدوا إلى قتله سبيلاً لا تتقد فيها بينهم من قتله نائرة أو لا تثور عليهم ثائرة.

ولا ريب أنّ عدم قتلهم محمداً يدل دلالة قاطعة على أنه كان من صميم قريش، لأنهم يعلمون أنهم إذا قتلوه تقوم بقتله فتنة يعمّ شرّها جميع بطون قريش، فإن بني هاشم وبني المطلب يقومون لقتله ثائرين بلا ريب فذلك هو الذي كان يمنعهم من قتله فاكتفوا بإهانته وبأذاه، لأن بني هاشم كانوا لا يحمونه إلا من القتل. وإذا كانت إهانة كفار قريش لمحمد تدل في رأي المؤلف على أن محمداً لم يكن من قريش فعلى أي شيء يدل في رأيه قتل اليهود للمسيح؟ فإن القتل أشد من الإهانة وأعظم. فهل يدل أيضاً على أنه لم يكن من اليهود. ونحن إنما نقول هذا مجاراة للمؤلف في معتقده.

وأما ما يذهب إليه المؤلف من أن قريشاً هم بنو أمية لا غير، فشيء لا يستحق المناقشة لأن الأخبار كلها متضافرة على أن أمية تفرعت من عبد شمس الذي هو وهاشم كلاهما أخوان من أب واحد وهو عبد مناف بن قصي، فكيف يكون أبناء عبد شمس وحدهم قريشيين دون أبناء أخيه هاشم؟ وهل يكون مثل هذا القول إلا عمهاً في البصائر وعمى في الأبصار؟

تعليق على رقم ٣٦ صفحة ١٧٤ المجلد الأول.

ينكر المؤلف هنا قبيلة قريش، وكل ما قاله ظن محض لأنه لم يقم عليه دليلاً حتى أنه لم يذكر الأسباب التي دعته أن يظن هذا الظن فكأنه تصور في مخيلته أن

قصياً جمع أخلاط الناس، وكوّن منهم قبيلة وسماها قريشاً. وما أدري ماذا يريد من إنكاره وجود قبيلة يقال لها قريش.

ويظهر لي أن الذي دعاه إلى هذا الظن المؤدي إلى إنكار قريش هو أن قصياً كان يقال له «المجمّع» أيضاً (بضم الميم الأولى وكسر الثانية مع التشديد بصفة اسم الفاعل من جمّع) لأنه أول من جمع قبيلة قريش وأوطنها مكة. وإيضاحاً لذلك نقول:

كانت ولاية البيت قبل قصي لخزاعة، وكانت قريش متفرقة في الأطراف لا في مكة، لأن مكة في يد خزاعة الذين هم ولاة البيت وحكام مكة، فلما تغلّب قصي على خزاعة فأزاحها عن مكة وتولى أمر البيت جمع قبيلة قريش وبطونها المتفرقة في الأطراف وأوطنها مكة فجعل قسماً منها في بطاح مكة وقسماً في ظواهرها، حتى صار يقال لمن في البطاح قريش البطاح، ولمن في الظواهر قريش الظواهر.

وإنما فعل ذلك قصي لكي يتقوّى بقومه فيتم له الحكم في مكة، لأن ولاية البيت هي رياسة دينية وسياسية دنيوية أيضاً، ولا بد للرياسة والسياسة من قوة تستند إليها فلذلك جمع قريشاً ليتقوّى بها فيما يريد من الرياسة في مكة.

نعم! إن للرواة في هذه المسألة أقوالاً مضطربة وروايات مختلفة غير معقولة، ولكن المعقول هو ما ذكرناه ملخصاً من أقوال الرواة، إلا أن المؤلف عفا الله عنه لما رأى اختلاف أقوال الرواة واضطرابها قال في نفسه قد أمكنتني الفرصة، فتمسك بغير المعقول منها وجعل يقول: إن قبيلة قريش لا أصل لها ولكن الشخص المسمى بقصي هو الذي جمع أناساً من أخلاط الناس، وشذاذ الآفاق وقال لهم كونوا قريشاً فكانوا. وهذا لعمر الله شأن غير شأن المؤرخين من أهل العلم.

تعليق على رقم ٣٦ صفحة ١٧٦ المجلد الأول.

يستعمل المؤلف هنا وفيما مرّ من كلام كلمة «منقبة» بمعنى الأسطورة والأقوال الخرافية، وليس معنى المنقبة هو هذا، وإنما هي ضد المثلبة أي هي بمعنى المفخرة والأفعال الحميدة، ولكننا لا نؤاخذه على هذا الاستعمال، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، ولعل هذا الخطأ من المترجم التركي لا من المؤلف فإني لا أحسن اللغة الإيطالية حتى أرجع في تحقيق ذلك إلى عبارة المؤلف باللغة الإيطالية.

تعليق على رقم ٥٤ نوط ١ ص ٢٠٣ المجلد الأول.

إن الذي يريد أن يثبته المؤلف لقرائه في هذا المقال هو أنه لم تكن قبل قصي قبيلة يقال لها قريش، وأن قبيلة قريش ليست إلا أخلاطاً من الناس جمعهم قصي وأسكنهم مكة فصاروا يقال لهم قريش. فقريش على هذا تنحصر فيمن تفرع من قصي، وكل ما خالف ذلك من الأقوال ليس إلا تلفيقاً من الرواة الكاذبين لفقوه ووضعوه في القرن الثاني للهجرة.

فجواباً على هذا القول: قد تكلمنا قبل هذا عن مسألة قصي وجمعه قريشاً في مكة فلا حاجة إلى إعادته هنا. فنخص الكلام هنا بحصر قريش فيمن تفرع من قصي فنقول:

إن علماء المسلمين قد ذكروا في كتب السير هذا القول (أعني حصر قريش في أبناء قصي) ونسبوه إلى المتحزبين لعليّ وأولاده وقد أرادوا بحصر القرشية في أبناء قصي إسقاط أبي بكر وعمر من حق الخلافة لأن «الأئمة من قريش» فكل ما كان فوق قصي لا يكون قرشياً فلا حق له في الخلافة. ولسنا نطيل الكلام في رد هذا لأن زيفه معلوم.

وهنا سلمنا أن الرواة قد كذبوا في القرن الثاني وقالوا بأن قريشاً لا تنحصر في أبناء قصي بل تشمل من تناسل مما فوق قصي أيضاً، ولكن ماذا نقول في حادثة (يوم السقيفة) التي حدثت قبل أن يخلق هؤلاء الرواة الكذابون!.

وذلك أن محمداً لما توفي أراد الأنصار من أهل المدينة أن تكون الخلافة فيهم، فاجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، فذهب إليهم أبو بكر وعمر، وجادلهم واحتج عليهم بحديث «الأئمة من قريش» فحجهم، ولم يخرج أبو بكر من بينهم إلا وقد بويع بالخلافة. فلو كانت القرشية تنحصر فيمن تفرّع من قريش فقط أما كان في هؤلاء القوم من يعرف ذلك فيقول لأبي بكر يا هذا! أنت لست من قريش فكيف تكون خليفة؟ ولا ريب أن السكوت مع العلم مستحيل في مثل هذا المقام لكثرة الطامعين في الخلافة، وكيف يحتج أبو بكر بحديث يكون حجة عليه لا له لو لم يكن هو من قريش؟ ولكن المؤلف جرياً على عادته يستطيع أن يقول لنا إن «يوم السقيفة» لا أصل له وإنما هو من وضع الرواة في القرن الثاني.

فنقول له: إن أهون من هذا وأسهل أن تقول أيها العالم النحرير إن البعثة النبوية المحمدية لا أصل لها وإنما هي من وضع الرواة، فإنك بهذا القول تستريح أنت من عناء البحث في التأريخ وتريح الناس أيضاً من قراءة هذه الأساطير.

تعليق على نوط ١ صفحة ٢٦٠ المجلد الأول.

يقول المؤلف في كلامه هنا: يجوز أن يكون هاشم قد تزوج سلمى في المدينة، ولكن هذا الزواج لم يقع بالصورة التي ذكروها، بل بصورة زواج المتعة الذي كان جارياً في ذلك الزمان.

نقول: إن زواج المتعة لم يكن وحده معروفاً في ذلك الزمان، بل كان للزواج طرق متعددة من جملتها زواج المتعة كما ذكره الرواة مفصلاً في بيان أنكحة الجاهلية. وكان من جملة صور الزواج عندهم الصورة التي ذكروها في زواج هاشم لسلمى. فمن أين عرف المؤلف أنه كان زواج المتعة، فإنه لم يستند في قوله هذا إلى دليل نقلي ولا عقلي وإنما يتكلم بالظن حسبما يشتهيه هواه.

ثم إن المؤلف أنكر أن يكون عبد المطلب حصل من صلب هاشم لأن سلمى كانت متزوجة قبل هاشم بالمتعة كما تزوجت بعده بالمتعة أيضاً. وهو في قوله هذا لم يستند إلى دليل بل يتكلم بالظن والخيال، ومتى كان الظن طريقاً من طرق العلم؟!

على أنا لو فرضنا أن هاشماً تزوج سلمى بزواج المتعة كما يقول المؤلف لما لزم من ذلك ألا يكون عبد المطلب حصل من صلب هاشم لأن الولد الحاصل من زواج المتعة يلحق بأبيه عند العرب حسب اعتراف أمه، ولم يجئ في روايات الرواة أن سلمى ألحقت عبد المطلب بغير هاشم.

ولكن المؤلف عفا الله عنه يبذل كل جهوده (وما أدري لماذا) في الظنون لكي يجعل عبد المطلب دعياً في قريش، ولا دليل له على ذلك سوى تسميته بعبد المطلب، فهو يقول «لو كان ابن هاشم لما قيل له عبد المطلب» ويتعامى عما ذكروه من سبب تسميته بعبد المطلب، وعما قالوه من أن اسمه شيبة. وقد قيل: إن شيبة لقب له لأنه لما ولد كان في وسط رأسه شيء من البياض فلقب بشيبة وإن اسمه عامر. وكل هذا ليس فيه ما يستنكره العقل أو تستغربه العادة.

ثم إن المولف بعد هذا الخلط كله ينكر وجود المطلب ويقول: لم يكن لهاشم أخ يقال المطلب، ويقول: لعل المطلب اسم صنم من أصنامهم المعبودة عندهم، وكأنه يأخذ ذلك من أن العرب كانوا يضيفون عبوديتهم إلى الأصنام كعبد العزى ونحوه فعبد المطلب أيضاً كذلك، مع أن الرواة كلهم متفقون على أن أولاد عبد مناف بن قصي أربعة: هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس، فالمؤلف في كل هذه الأقوال لا يستند إلى شيء سوى الظن، وما أحقر العلم وما أهونه إذا كان لا يحصل إلا بالظن.

تعليق على رقم ١٧٠ ـ ١٧١ المجلد الثاني.

من المعلوم أن الكعبة في مكة كانت تقوم في ساحة خالية من البناء وكانت بيوت مكة تحيط بتلك الساحة، ولم تكن تلك الساحة تسمى مسجداً في الجاهلية. وفي أيام عمر أحيطت تلك الساحة بجدار وجعل لها أبواب وصارت تسمى مسجداً لأن المسلمين يصلون فيها حول الكعبة. والمؤلف هنا يتكلم عن بناء قريش للكعبة في الجاهلية فجاء في كلامه ذكر باب بني شيبة الذي ذكره الرواة لما تكلموا عن بناء الكعبة فذكروا أنهم اختصموا في وضع الحجر في محله، ثم أشار عليهم أبو أمية بن المغيرة بأن يجعلوا حكماً بينهم أول من يدخل عليهم من باب بني شيبة، فدخل عليهم محمد وكان ما كان مما قاله الرواة.

فالمؤلف هنا يستغرب وجود الباب، والحق معه إذ لم يكن إذ ذاك حول الكعبة مسجد ولا أبواب، ولكن يجوز أن يكون بالباب الطريق المؤدي إلى المسجد أو الساحة إذ لا شك أنه كانت هناك طرق تتشعب من بين البيوت وتؤدي إلى الكعبة، ومن جملتها الطريق الآتي من جهة دار بني شيبة لأن الآتي فيه يدخل إلى تلك الساحة منه، ويجوز أيضاً أن أبا أمية بن المغيرة لم يقل من باب بني شيبة بل قال من طريق بني شيبة ولكن الرواة لما ذكروه عبروا عنه بالباب.

ولكن في هذه المسألة إشكال قد أهمل المؤلف حله ولم يتكلم عنه وهو أن الرواة يقولون بأنهم اختصموا في وضع الحجر في محله فأرادت كل قبيلة أن تستأثر بهذا الشرف بأن تضع هي الحجر في محله دون غيرها، وذكروا أن هذا الاختصام

كاد يؤدي إلى أن تقع بينهم حرب، ثم أشار عليهم أحدهم أن يقضي بينهم أول رجل يدخل عليهم من باب بني شيبة فقبلوا فجاء محمد فبسط لهم ثوباً على الأرض ووضع عليه الحجر وقال لهم: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ثم ارفعوا جميعاً ففعلوا حتى إذا بلغوا به موضعه أخذه محمد بيده فوضعه في محله.

والظاهر من قولهم هذا أن ما فعله محمد لا يرتفع به الخصام ولا ينحسم النزاع، لأن القبائل اشتركت في رفع الحجر لا في وضعه في محله الذي هو عقدة النزاع، وإن الذي وضعه في محله هو محمد لا غير فكيف قبلوا أن يكون محمد هو الواضع له دونهم، وهم إنما جعلوه حكماً فقط يقضي بينهم لا أن يضع هو الحجر. فمثلهم في هذا الأمر كمثل رجال اختصموا في رمانة أراد كل واحد منهم أن يستأثر بأكلها ثم جاؤوا بحكم يقضي بينهم فأخذ لبّ الرمانة لنفسه وأعطاهم قشرها فرضوا بذلك. فهل هذا معقول؟!

إن الجواب في حل هذه المشكلة يكون على وجهين أحدهما أن هذا الخبر ملفق لا أصل له، وأن الغرض من تلفيقه جعل هذا الشرف لمحمد لا غير. والثاني أن الحجر لا بد لوضعه من الرفع، فحسم النزاع يتوقف على فعلين أولهما رفع الحجر والثاني وضعه فمحمد أشركهم في الأول فرضوا به إذ قد حصل لهم شيء من الشرف برفعه واستأثر هو بالثاني لحسم النزاع. ويبعد هذا أن الفعلين هنا هما فعل واحد لأن الذي يرفع الحجر هو الذي يضعه، وأن النزاع كان في وضعه لا في رفعه ومهما يكن فإذا صح الخبر فإنه يدلّ على ما لمحمد من ذكاء باهر.

تعليق على رقم ١٩٠ المجلد الثاني.

لا ريب أن الحسيات الدينية لا مصدر لها إلا الاعتقاد بوجود الله. ولما كان الله غيباً من الغيوب المحضة التي لا يمكن الوصول إليها بالحس الظاهر في عالم اليقظة، وكان محمد ينقطع بالبرحاء التي تعتريه عن الحس الظاهر بعض الانقطاع، ويتصل بواسطتها بالحس أو بالعقل الباطن كانت البرحاء من أهم الأسباب التي تثير فيه الحسيات الدينية، وتجعله على شيء من الاتصال بالله الذي هو غيب من الغيوب. خصوصاً إذا علمنا بأنه كان في تلك الحالة تتراءى له أشباح مجهولة عنده طوراً تكلمه، وطوراً تشق بطنه، وتارة تنتقل به وتفعل أنواع الأفاعيل.

وكان محمد في أول الأمر لا يدري ما هذه الأشباح حتى إنه كان يخشى أن تكون من الجن أو من الشياطين، ثم لما علم بأن هناك أرواحاً يقال لها ملائكة، وأن من تلك الأرواح ما يقال له إسرافيل أو جبرائيل، وأن جبرائيل كان يأتي بالوحي إلى موسى صار يعتقد أن ما يتراءى له من تلك الأشباح ما هو إلا من تلك الأرواح الطاهرة المسماة بالملائكة، وهذا هو الذي جعله في آخر الأمر يؤمن بأنه رسول الله كما ذكرناه مفصلاً مدلّلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية». وعليه فقول المؤلف «لا دليل لنا على أن المصروعين يكونون أشد ميلاً واستعداداً للافتكار في المسائل الدينية» باطل ظاهر البطلان. لأن المسائل الدينية لا تشرب ماء في الأكثر إلا من حوض العقل الباطن وتلك الحالة هي أقرب الأحوال اتصالاً بالعقل الباطن.

تعليق على رقم ١٩٤ ـ ١٩٥ المجلد الثاني.

مما لا خلاف فيه أن كل من نظر في تاريخ النهضة الإسلامية التي قام بها محمد علم حق اليقين أن محمداً لم يرتجل الأمور ارتجالاً بل تدرّج فيها تدرّجاً، وأنه كان في تقرير جميع الأمور تابعاً لما تقتضيه الحوادث والأحوال والمصلحة العامة. وليس من هذا القبيل ما يقوله المؤلف هنا من أن كونه (رسول الله) لم يقم معناه في ذهنه إلا في أيامه الأخيرة بالمدينة. فإن هذا غير صحيح لأنه مخالف للواقع من جهة، ومخالف للمعقول من جهة أخرى.

أما مخالفته للواقع فلأن الدعوة في بدئها وقعت في مكة، ولا ريب أن الدعوة لا تقوم ولا تصح إلا بكونه رسول الله، فإنه كان يقول لقومه: إني رسول الله إليكم أدعوكم إلى توحيد الله ونبذ الأوثان، ولذلك كان لا يكتفي من المسلم بأن يقول (لا إله إلا الله) فقط بل يريد منه أن يقول (محمد رسول الله) أيضاً، فالرسالة هي مصدر الدعوة، والإيمان بها هو أساس الإيمان بوحدة الإله.

نعم! قد قالوا: إن الذي حصل في أول الأمر هو النبوة فقط لأنها حصلت عند بدء الوحي في غار حراء، ثم حصلت في الوحي فترة دامت مدة اختلفوا في مقدارها فقيل: هي ثلاث سنين وقيل أقل وقيل أكثر، ثم بعد هذه الفترة نزلت سورة المدثر وهي مكية تأمره بالإنذار، ولا ريب أن الإنذار يستلزم الدعوة إلى

توحيد الله وإلى نبذ الأصنام لأنه إذا أنذرهم عذاب الله بسبب عبادتهم للأوثان لزم بالضرورة أن يدعوهم إلى ترك الأوثان وإلى توحيد الإله، ولا معنى لذلك سوى الرسالة.

وإذا صح هذا صح أن نقول بأن الرسالة بمعناها الخاص قد تحققت لدى محمد لما قام بالدعوة في مكة لا في المدينة كما يقول المؤلف.

نعم إن الرسالة بمعناها الشامل العام إنما حصلت في المدينة لا في مكة، وبعبارة أخرى إن الرسالة حصلت لمحمد في مكة ثم تكاملت في المدينة، ذلك لأن رسالته في مكة كانت في أول الأمر خاصة بعشيرته الأقربين كما جاء في القرآن ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ ثم اتسعت في مكة أيضاً فشملت جميع قبيلته قريش، ثم اتسعت في مكة أيضاً فشملت جميع العرب بدليل أنه كان يخرج في المواسم فيدعو جميع قبائل العرب إلى الإسلام، ثم اتسعت في آخر أيامه في المدينة فشملت جميع الناس من عرب وعجم.

فالرسالة أيضاً لم يرتجلها محمد ارتجالاً بل جرى فيها كعادته في جميع الأمور متدرجاً إليها تدرّجاً من الأدنى إلى الأعلى حسبما تقتضيه الظروف والأحوال. فلو أن المؤلف قال هذا لكان مصيباً، أما قوله بأنه كونه (رسول الله) لم يقم في ذهنه ولم يقله إلا في أواخر أيامه في المدينة فخطأ فاحش.

تعليق على رقم ١٩٩ ـ ٢٠٠ المجلد الثاني.

إن النتيجة التي استنتجها المؤلف باستناده إلى الأرقام التي ذكرها هي أن فكرة «الرسول» عند محمد قد تطورت في الصفحات المختلفة من حياته حتى تكاملت في أيامه الأخيرة في المدينة. وهي نتيجة صحيحة لا غبار عليها. ولكن المؤلف لم تكن دعواه تطور فكرة الرسول، بل هو نفي وجود هذه الفكرة عند محمد في أول أمره أيام كان في مكة. وهذا شيء آخر غير النتيجة التي توصل إليها بالأرقام لأن تطور الفكرة شيء، ونفي وجودها في أول الأمر شيء آخر (انظر تعليقنا المتقدم رقم ١٩٤ ـ ١٩٥).

ثم إن هذه الأرقام لا تدل بكثرتها في الأيام الأخيرة على تطور فكرة الرسول

دلالة قطعية لجواز أن تكون لكثرتها أخيراً أسباب ودواعٍ أخرى غير التطور كما لا يخفى.

فالصحيح الذي لا يقبل المراء هو أن فكرة الرسول حصلت لمحمد عندما جاهر قومه بالدعوة إلى الإسلام كما أشرنا إليه في تعليقنا السابق.

تعليق على رقم ٢١٥ مدخل المجلد الثاني.

تكلم المؤلف هنا عما جاءت به الرواية من أن القرآن أنزل أولاً جملة إلى السماء الدنيا، ثم أنزل من السماء الدنيا متفرقاً في ثلاث وعشرين سنة.

أما نحن فقد أوضحنا في كتابنا «الشخصية المحمدية» خطأ هذه الرواية وذكرنا أن لا أصل لها وإنما هي من أقوال ابن عباس، وذكرنا الأسباب التي أوقعت ابن عباس في هذا لقول الذي قاله من عنده دون أن يستند فيه إلى حديث نبوي أو إلى آية قرآنية. وذلك في فصل كتبناه تحت عنوان (هل القرآن نازل من السماء) فانظره.

تعليق على رقم ٢٢٢ مدخل المجلد الثاني.

إن المؤلف يظن أن الإيمان لا يكون إلا بجميع ما جاء به دين الإسلام، ولا ريب أن محمداً لما قام بدعوة قومه إلى الإسلام لم يكن دين الإسلام موجوداً، لأن دين الإسلام لم يتم بكامله إلا في ثلاث وعشرين سنة. ولذا نرى المؤلف ينكر وجود المؤمنين بمحمد في أول الأمر ويقول: إذا كان الدين لم يوجد بعد فبماذا آمن هؤلاء؟

سبحان الله! أتكون في أفكار العالم المحقق بساطة وسذاجة إلى هذا الحد؟ كيف لا يعلم هذا العالم النحرير أن محمداً لم يدع قومه في أول الأمر إلا إلى كلمة واحدة هي «لا إله إلا الله» وهذه الكلمة معناها الصريح نبذ الأصنام وتخصيص الله وحده بالعبادة، فدين الإسلام كان كله في أول الأمر عبارة عن هذه الكلمة لا غير. فلماذا لا يكون الإيمان به معقولاً عند المؤلف؟ وأي مانع يمنع الذين آمنوا بهذه الكلمة في أول الأمر أن يؤمنوا بما تقرر بعدها من أحكام وعبادات ومعاملات، وهل هذا إلا تمحّل وتعسف من المؤلف؟!

وماذا يقول المؤلف في الذين آمنوا بموسى وبعيسى؟ إذ لا ريب أن التوراة

والإنجيل لم يتم وجودهما في ساعة واحدة بل في أشهر وأعوام، فالذين آمنوا بموسى وبعيسى في أول الأمر بماذا آمنوا ودينهما بكامله لم يوجد بعد؟

تعليق على رقم ٣٤٢ نوط ١ المجلد الثاني.

لما تكلمنا في كتابنا «الشخصية المحمدية» عن اجتماع العقبة أوضحنا الغاية التي كان يقصدها محمد من انتخاب النقباء فانظرها هناك. أما ما يقوله المؤلف من أن هذه النقابة لم يظهر لها أثر فيما بعد في هؤلاء الأشخاص المنتخبين فصحيح، إلا أن ذلك لا يستلزم عدم وقوعها وأنها من إيجاد المحدثين، لجواز أن يكون محمد عدل فيما بعد عن هذه الفكرة ولم يرَ لزوماً لإبقائها، وإذا كان النسخ جائزاً في القرآن فلماذا لا يجوز فيِ فكرة انتخاب النقباء يوم العقبة.

وأما جعل عددهم اثني عشر فيجوز أن محمداً نفسه إنما جعلهم بهذا العدد ليوافقوا عدد الحواريين الذين انتخبهم عيسى للدعاية الدينية لا كما يقول المؤلف أن عدد الحواريين الاثني عشر هو الذي حمل المحدثين على وضع هذا الخبر وتلفيقه.

ولا ريب أن محمداً يعلم أن عدد الحواريين اثنا عشر، ويعلم النقباء الاثني عشر الذين انتخبهم موسى من الأسباط فلماذا لا يكون هو الذي عين هذا العدد لنقباء العقبة لا المحدثون، ولكن المؤلف يقول بالظن في الأكثر من أقواله، ويرجح في ظنه دائماً الجهة التي يتمكن فيها من النفي والإنكار، وليس هذا دأب المحققين المخلصين للعلم وللحقيقة.

تعليق على رقم ٣٤٨ مدخل المجلد الثاني.

الظاهر من كلام المؤلف هنا هو أنه يعني بقوله (دور تفريخ الإسلامية) الزمان الذي حصلت فيه لمحمد أفكاره الدينية التي دعته إلى القيام بدعوى النبوة والرسالة. وهو تعبير فني حسن جداً.

أما أنا فالذي أراه هو أن دور التفريخ يبتدئ عند محمد قبل البعثة بعشرين سنة على أقل تقدير، وأن الأسباب والعوامل التي أوجدت دور التفريخ تنقسم إلى قسمين أحدهما أسفاره قبل البعثة، تلك الأسفار التي أكثرها مجهول عندنا، ولم

تأتنا الأخبار منها إلا بشيء قليل، وقد تكلمنا عن أسفاره في كتابنا «الشخصية المحمدية» بما يوضح منها هذه الناحية المظلمة بعض الإيضاح. والقسم الثاني اطلاعه على أخبار أنبياء بني إسرائيل وغيرهم.

فبهذين العاملين حصل لمحمد «دور التفريخ» الذي يعنيه المؤلف هنا. وإذا أضفنا إلى هذين العاملين ما كان يعتري محمداً من البرحاء، وما كان يتراءى له من أشباح، ويسمع من أصوات لم نتعجب من قيامه بواسطة النبوة إلى دعوة قومه إلى دين الإسلام، بل لو لم يدّع النبوة لتعجبنا من عدم ادعائه إياها. وفي كتابنا المذكور آنفاً ما يوضح لك هذه الناحية بعض الإيضاح بقدر ما تسمح به صحة الأخبار وثقة رواتها.

تعليق على رقم ١٦ صفحة ٥٣ من المجلد الثالث.

إن جميع الرواة المسلمين متفقون على أن محمداً أمر أصحابه بالهجرة إلى المدينة قبل أن يهاجر هو إليها، ولكن المؤلف يقول إني أظن أن الأمر كان بالعكس أي أنه هاجر قبلهم إليها ثم هاجر أصحابه بعده. واستدل على ذلك بسكوته عن الذين لم يريدوا أن يهاجروا منهم، وبكونه رضي أخيراً عن الذين عادوا إلى الإسلام منهم فقبل إسلامهم بكل ابتهاج وسرور. وليس في دليله هذا ما يستلزم أن تكون القضية معكوسة.

أولاً إن الرواة لم يذكروا من تخلف من الصحابة عن الهجرة سوى أفراد قليلين منعهم أقاربهم من الهجرة، فسكوته عن هؤلاء أمر طبيعي لأنه غير قادر على مقاومة أقاربهم، وجاء في بعض الروايات أن بعض هؤلاء الممنوعين من الهجرة قد فتنوا أي أكرهوا على الارتداد عن الإسلام بعدما التحق محمد بأصحابه في المدينة، ثم إن هؤلاء لما أمكنتهم الفرصة بعدما هاجر محمد إلى المدينة ملتحقاً بأصحابه خرجوا من مكة وذهبوا إلى المدينة راجعين إلى الإسلام، فهؤلاء هم الذين يقول المؤلف عنهم إن محمداً قبل إسلامهم بكل ابتهاج وسرور، وكيف لا يكون مسروراً بعودتهم إلى الإسلام الذي ارتدوا عنه مكرهين، على أنهم لو كانوا غير مكرهين أيضاً لما وسعه إلا أن يقبل إسلامهم ويبتهج برجوعهم إليه. وإليك دليلاً ينقض دليل المؤلف ويبطله:

ذكر الرواة أن بعض كفار قريش جاؤوا إلى المدينة ليأخذوا عياش بن أبي ربيعة أحد من هاجر إلى المدينة مع المهاجرين من أصحاب رسول الله، وكان رسول الله إذ ذاك في مكة لم يهاجر بعد، فاحتالوا على عياش بحيلة وأعادوه إلى مكة فحبسوه فيها، كما هو مذكور في السيرة الحلبية وفي سيرة ابن هشام، وذكر صاحب السيرة الحلبية أن الذي جاء إلى المدينة لأخذ عياش هو أبو جهل وشقيقه الحارث ابنا هشام وأن عياش بن أبي ربيعة كان أخاهما لأمهما وابن عمهما.

فهذه الحادثة وحدها تنقض دليل المؤلف وتبطله، لأنها تدل دلالة قاطعة على أن المهاجرين في أول الأمر لم يكن معهم محمد في المدينة، إذ لو كان معهم لما تجرأ أحد من كفار قريش أن يدخل المدينة وأن يحتال لأخذ عياش ولا سيما أبي جهل الذي هو أعدى أعداء محمد، ذلك لأن محمداً منذ أصبح في المدينة أصبح الآمر المطاع، له قوة مؤلفة من المهاجرين والأنصار، فكيف يجرؤ أبو جهل أو غيره من كفار قريش أن يدخل المدينة ومحمد فيها، ففي هذا دلالة واضحة على أن الأكثرية الساحقة من الصحابة هاجروا قبل محمد إلى المدينة ثم هاجر هو بعدهم.

ثم ماذا يترتب على كون محمد هاجر إلى المدينة أولاً أو هاجر إليها آخراً؟ فأي الأمرين كان واقعاً لا يغير من مجرى الحوادث التاريخية شيئاً. فما أدري ماذا يقصد المؤلف من وراء عكسه هذه القضية عكساً ليس هناك من داع إليه.

تعليق على نوط ٣ صفحة ٥٩ المجلد الثالث.

ينكر المؤلف في كلامه هنا خبر اجتماع قريش في دار الندوة وائتمارهم بمحمد وما أجمعوا عليه من قتله، ويقول إن الآية التي وردت في سورة الأنفال مشيرة إلى هذه الحادثة غير كافية لإثبات صحة هذا الخبر، لأنها مبهمة غير واضحة، ولو كانت قريش أرادت قتل محمد لذكر ذلك في القرآن بما هو أوضح من هذه الآية وأجلى، ولما أخر نزول هذه الآية إلى غزوة بدر.

أما نحن فنقول: ليس من البراعة في العلم، ولا من المهارة في التحقيق أن يأخذ المرء هذه الأخبار كلها حافناً لها بكفيه ويضرب بها عرض الحائط دفعة واحدة. فإن هذا يستطيع أن يفعله أجهل الجاهلين، بل البراعة كل البراعة أن يعمد

العالم المحقق إلى مثل هذه الأخبار فيضعها تحت مجهر النقد الصحيح ويظهر زيفها، ويطهرها مما فيها من مبالغات وتلفيقات، ويستخرج منها الحقيقة ناصعة بيضاء فيعرضها على الناس لينتفعوا بها. أما النفي بلا دليل، والإنكار بلا مستند كما يفعل المؤلف فأمر سهل يتساوى فيه جميع الناس.

إن الآية التي وردت في سورة الأنفال ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك، ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾ يستحيل تفسيرها وتوجيه معاني كلماتها الثلاث (ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك) بغير اجتماع قريش في دار الندوة للائتمار بمحمد، إن هذه الآية تتضمن بكل وضوح ما جرى من كفار قريش يوم دار الندوة، وإن معاني كلماتها الثلاث صريحة لا تقبل التأويل، فما هو الإبهام الذي يدّعيه المؤلف فيها؟ وهل يستطيع هو أو غيره أن يبين لنا ما هو المراد بمعاني هذه الكلمات الثلاث غير ما جرى يوم دار الندوة. ولماذا لم يذكر لنا وجه الإبهام فيها إذا كانت مبهمة عنده؟

إن المعاني الواضحة في هذه الجمل الثلاث هي أولاً (الإثبات) أي جعله ثابتاً في مكانه لا يفارقه، وذلك يكون بالحبس والتقييد. وقال ليثبتوك ولم يقل ليحبسوك لأنه أبلغ في هذا المقام وأعم من الحبس لأنه يكون بالحبس والتقييد معاً، ويكون بالحبس بلا تقييد، ويكون بالتقييد بلا حبس، فالإثبات يعمّ وجوه الحبس كلها ويشمل جميع صوره فالتعبير به أبلغ من الحبس، ثانياً (القتل) وهو معلوم، ثالثاً (الإخراج) وهو النفي إلى الخارج. فنسأل المؤلف من هم الذين أرادوا المكر بمحمد بإحدى هذه الصور الثلاث؟ وهل عندك لهذه العبارات معنى غير المعنى الذي ذكرناه؟

وأما تأخر نزول هذه الآية إلى يوم غزوة بدر فذلك لأن انتصار محمد في تلك الغزوة دعا إلى ذكر ما أراد به قومه من سوء ولا ريب أن ذلك اليوم كان أنسب الأيام لذكر ما أراد به الأعداء المغلوبون من مكر. وإن هذه الآية هي من قبيل حديث النفس فهو يخاطب نفسه ويقول: اذكر يا محمد بعد هذا النصر المبين ما أراده بك كفار قومك من المكر يوم كنت مستضعفاً مهاناً بينهم حتى إنهم اجتمعوا لتدبير المكر بك فقال بعضهم نحبسه، وقال بعضهم نخرجه من مكة، وقال بعضهم

وهو أبو جهل نقتله. فانظر كيف نصرك الله عليهم حتى قتلت أبا جهل الذي أشار بقتلك.

ويقول المؤلف هنا أيضاً: إن اختفاء محمد في الغار واتخاذه الاحتياطات المهمة للسفر إلى المدينة لم يكن له سبب سوى خوفه الشديد من قريش، ولكنه بعدما هرب تبين له أن خوفه الشديد كان في غير محله، لأن قريشاً لم تعمل شيئاً لذلك، ولم تبدِ أي فزع أو جزع منه.

ونقول: إن الرواة متفقون على أن قريشاً طلبت محمداً لما فقدته أشد الطلب، وأنه لم يختف في الغار ثلاثة أيام أو أكثر إلا ليتم له السفر ريثما ينقطع الطلب عنه، فإذا كانت هذه الأخبار كلها كاذبة كما يدّعي المؤلف فليقل لنا على أي خبر اعتمد هو في قوله «إن قريشاً لم تعمل شيئاً لذلك ولم تبدِ أي فزع أو جزع منه» فليذكر لنا في ذلك خبراً واحداً ولو كاذباً بل ولو كان راويه من كفار قريش الذين هم أعداء محمد. فهل من العلم أن يكذب الأخبار بلا دليل، وألا يستند في أقواله إلا إلى الظن؟

ثم إن المؤلف يقول: «إن اختفاء محمد في الغار لم يكن له سبب سوى خوفه الشديد من قريش» فنقول له: إن هذا الخوف الشديد وإن كان واقعاً في غير محله كما يدعي المؤلف إلا أنه لا بدّ له من سبب، فنسأله ما كان سبب هذا الخوف الشديد لو لم تكن قريش تطلبه وتريد به سوءاً؟ وهل كان هذا الخوف وهماً من أوهامه، ولماذا نرى محمداً طول حياته النبوية في مكة لم يخفِ هذا الخوف الشديد إلا في هذه المرة، مع أنه كان في حياته النبوية كلها في مكة يهان ويؤذى أشد الأذى من كفار قريش فلم يأخذه خوف منهم إلا في هذه المرة؟ وهل هذا الكلام من المؤلف إلا ضرباً[1] من الهراء.

تعليق على نوط رقم ١ صفحة ٦٤ المجلد الثالث.

سبحان الله! إن المؤلف يخبط في كلامه أحياناً خبط عشواء، فإنه في مقاله هنا يقبل أن محمداً اختفى هو وأبو بكر في الغار، ولكنه بكل ما عنده من قوة ينكر أن

---

(١) الصواب ضرب.

قريشاً كانت في طلب محمد والتفتيش عنه، ويقول: إن محمداً لما تغيب عنهم لم يعودوا مشغولين به أصلاً.

وأنت ترى أن هذا الكلام ينقض بعضه بعضاً. فإن اختفاءه في الغار مدة ثلاثة أيام أو أكثر على بعض الروايات يدل دلالة قاطعة على أن قريشاً كانت تطلبه وتفتش عنه، إما لكي تقتله، أو لكي تمنعه من الهجرة على الأقل، ولو لم تكن قريش تطلبه لتقتله أو لتمنعه من السفر لم يبقَ لهذا الاختفاء معنى أصلاً.

ولكن المؤلف يستطيع ببراعته الإنكارية أن يقول لنا: إن محمداً كان يتوهم أن قريشاً تطلبه فلذلك اختفى. وعندئذٍ نقول له: من أين علمت هذا والأخبار كلها تقول إن قريشاً كانت تطلبه، فأتنا بالخبر الذي تستند إليه في هذا القول، وإلا فقولك مردود، وبطلانه ظاهر مشهود.

وقد قلنا في تعليقاتنا غير مرة: إن المؤلف دأبه في كتابه هذا اقتلاع الروايات من جذورها ونبذها في الهواء من دون أن يكلف نفسه عناء النظر فيها بعين التحقيق والتمحيص لعل فيها شيئاً من الحقيقة. وليس هذا بدأب المحققين. وإذا أردت أن تعرف حقيقة ما جرى لمحمد في هذا الشأن مجرداً من جميع الأمور الخرافية التي يعبر عنها المؤلف بالمناقب فانظر ما كتبناه عن ذلك في كتابنا «الشخصية المحمدية».

تعليق على نوط رقم ١ ص ١٦٢ المجلد الثالث.

عاد المؤلف هنا فجاء بدليل جديد على أن قريشاً لم ترد قتل محمد. ذكر المؤلف في وقائع السنة الأولى للهجرة سفر عبد الله بن أبي بكر من مكة إلى المدينة مع عائشة بنت أبي بكر وأمها أم رومان، من دون أن تمنعهم قريش من السفر أو تضع العراقيل في طريقهم. وقال: لو كانت قريش أرادت قتل محمد كما يقولون لكانت بلا ريب تعاقب من ساعدوه على الهرب من مكة، ولمنعت هؤلاء من السفر لأنهم كانوا من أعوان محمد على الهروب من مكة، ولمنعت أيضاً الذين أرسلهم محمد إلى مكة لأخذ زوجته وبناته، ولكنها لم تفعل شيئاً من ذلك.

فجواباً على ذلك نقول: إن المؤلف يتصور أن قريشاً حكومة ذات سياسة وأن

وضع محمد تجاهها هو وضع مجرم سياسي خارج على الحكومة، فكما أن الحكومة تلقي القبض على المجرم السياسي وعلى كل من مشى معه وكان من أعوانه وتعاقبهم، كذلك قريش. وليس الأمر كما تصور المؤلف فإن قريشاً ليست إلا قبيلة من القبائل تنقسم إلى بطون وفصائل وأفخاذ، فهي تعيش عيشة القبائل في جميع مناحي الحياة، وإن العداوة بينها وبين محمد ليست بسياسية بل هي عداوة دينية، وكذلك عداوتها لأتباعه، فهي لا تستطيع أن توقع بمحمد ولا بأحد من أتباعه شيئاً من دون أن تلاحظ من يقومون وراءه من قومه وعشيرته للذب عنه وطلب ثأره منهم.

ألا تراهم كيف قرروا قتل محمد بأن يأتوا من كل عشيرة برجل فيقوموا كلهم ويضربوه ضربة رجل واحد لكي يتفرق دمه في القبائل فلا يستطيع قوم محمد أن يحاربوا القبائل كلها ويرضوا بقبول الدية! فبهذا نعلم أن الروابط القبائلية كانت مرعية في قريش ونافذة الحكم عندهم، فلو فرضنا أن قريشاً قامت تعاقب كل من كان من أعوان محمد وأتباعه لحصل من ذلك في جميع بطونها هياج عام لا ينتهي إلا بالبوار والدمار. ولذلك لم تمنع قريش أحداً من أصحاب محمد من الهجرة بل تركتهم وشأنهم، اللهم إلا الذين منعهم أقرباؤهم.

تعليق على رقم ٦٠ صفحة ١٧٥ المجلد الثالث.

ذكر المؤلف هنا قصة الحارث بن سويد على وجه لم تثبت صحته، وقد ذكرت هذه القصة في كتاب «الشخصية المحمدية» فانظرها هناك. فإن الحارث هذا لم يهرب إلى مكة بل قتله محمد في قباء عند مرجعه من حمراء الأسد كما هو مذكور في كتب السير.

تعليق على رقم ٣ ص ٢١٢ المجلد الثالث.

ليس الأمر كما يقول المؤلف، فإن في القرآن وفي أخبار الرواة ما يدل بصراحة على أن المسلمين كانت لهم عبادة أي صلاة يتعبدون بها في مكة وليت شعري كيف ذهل المؤلف عما ذكره القرآن في سورة «المزمل» من صلاة الليل التي كانت قياماً فقط ثم نسخت. وكيف فاته ما جاء في أخبار الرواة من أن الصلاة كانت في

أول الأمر ركعتين في الغداة وركعتين في العشيّ. ثم إن قصة الإسراء إنما كانت في مكة قبل الهجرة، واتفق أكثر الرواة على أن الصلوات الخمس إنما فرضت في ليلة الإسراء فكيف يقول المؤلف: ليس عندنا معلومات عن الصلاة في مكة، وكيف يقول: إن القرآن والحديث ساكتان عن ذكر الصلاة في مكة!

نعم! إن الصلاة بكيفيتها وبكميتها المعلومة لم تقع دفعة واحدة بل هي كغيرها من الأمور التي قررها محمد تطورت تطوراً مديداً حتى بلغت صورتها المعلومة. وأخبار الرواة في ذلك كثيرة مسطورة في كتب السير. وقد تكلمت أنا في كتاب «الشخصية المحمدية» عن سير الصلاة وتطورها وعن كيفيتها وكميتها بما فيه الكفاية.

وقد استغرب المؤلف فيما تقدم من كلامه سكوت القرآن عن بيان كيفية الصلاة وكميتها، وأنا أشاركه في هذا الاستغراب، لأنه جعل الصلاة ركناً من أركان الإسلام فلا بد من الكلام عنها في القرآن بما يوضحها للناس كيفية وكمية، ويبين لهم أوقاتها وأوضاعها التعبدية على وجه لا يترك به مجالاً للاختلاف في شيء من أفعالها. ومن الغريب أيضاً أننا نرى القرآن قد تكلم عن أفعال الحج ومناسكه أكثر من الصلاة مع أن أفعال الحج كانت معلومة عندهم قبل الإسلام.

تعليق على رقم ٥ ص ٢١٩ إلى رقم ١٠ من المجلد الثالث.

إن كلام المؤلف حول (المسجد أو الجامع أو المصلى) من رقم ٥ إلى رقم ١٠ يضيق المقام عن مناقشته هنا لأنه يحتاج إلى وضع كل قول من أقواله موضع النقد والمناقشة على حدة حتى يظهر للقارئ زيفه وبهرجه من كل جهة، وهذه التعليقات الطفيفة لا تتسع لذلك، فلذا أترك الكلام عنه الآن إلى وقت آخر غير أني أقول هذه العجالة:

إن من أسباب ضلال المؤلف في بحثه هذا أنه بمقتضى نشأته المسيحية قاس المسجد في اصطلاح محمد بالكنيسة في اصطلاح المسيحيين فظل من أجل ذلك يقوم من خطأ فيقع في آخر، وأيضاً قد فاته أن محمداً أجاز لأتباعه الصلاة في كل مكان وجعل الأرض كلها مسجداً لهم، كما جعل التراب طهوراً إذا فقدوا الماء.

ثم إن المؤلف في كلامه هنا يتخيل الحوادث التاريخية تخيلاً موافقاً لعقله ومنطقه فما كان منها موافقاً للعقل والمنطق اللذين يريدهما هو أثبته، وما كان مخالفاً لهما قلبه إليهما قلباً، وفرض وقوعه موافقاً لهما فرضاً محضاً. فكأن أفعال البشر وأحوالهم في نظره لا تقع إلا طبق العقل والمنطق اللذين يريدهما ويألفهما هو، وأما أخبار الرواة وأقوالهم فرأيه فيها عجيب، فما وافق منها مراده وهواه تمسك به وصححه، وما خالفه ضعفه وكذبه، وهو في ذلك لا يستند إلى دليل سوى العقل والمنطق اللذين يريدهما لنفسه في تصور الحوادث التاريخية.

وليس العقل والمنطق وحدهما بكافيين لإثبات الحوادث التاريخية، بل لا بد أن يكون هناك أمور غيرهما يستند إليها المؤرخ في تقريرها وإثباتها وإلا جاز لكل ذي عقل ومنطق أن يتخيل تاريخ الإسكندر مثلاً تخيلاً موافقاً لعقله ومنطقه فيأتي به واقعاً مرتباً وفق ما يقتضيه العقل والمنطق من دون أن يستند فيه إلى رواية أو كتاب.

تعليق على نوط رقم ٣ ص ٢٥٢ المجلد الثالث.

يرد المؤلف هنا على «سبرنكر» (أظنه أحد المستشرقين) قوله بأن تعبير «ذكر الله» في القرآن يشار به إلى العبادة أي الصلاة فيقول المؤلف: إن ذكر الله لا يتضمن معنى الصلاة، بل هو شيء آخر غير الصلاة كما يفهم من قول القرآن ﴿فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم﴾.

أقول: إن الحق مع سبرنكر والمؤلف مخطئ في كلامه، وذلك أنه جعل «الصلاة» و«ذكر الله» متغايرين كالحيوان والجماد فلا يتضمن أحدهما معنى الآخر. وليس هذا بصحيح، إذ من المعلوم أن الصلاة أقوال وأفعال. أما الأقوال فيها فهي التكبير والتسبيح وكلمة الشهادتين وقراءة القرآن، وكل ذلك هو ذكر الله. سوى أن ذكر الله في الصلاة لا يكون إلا مقترناً بأفعال خاصة وهي القيام والقعود والركوع والسجود. فالصلاة لا تكون مشتملة إلا على ذكر الله، وبالنظر إلى هذا يكون بين الصلاة وذكر الله عموم وخصوص مطلق، فكل صلاة ذكر الله وليس كل ذكر الله صلاة.

وإذا عرفت هذا عرفت أن ذكر الله يجوز أن يطلق ويراد به الصلاة كما يقول سبرنكر، وكما ورد في القرآن في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ فعبارة ذكر الله في هذه الآية تشمل الصلاة والخطبة معاً.

وأما الآية التي استدل بها المؤلف فإن المراد بذكر الله فيها هو غير الصلاة كالتكبير والتسبيح والدعاء. وذلك لأن هذه الآية واردة في بيان صلاة الخوف التي يصلُّونها والحرب قائمة، فهو يقول لهم: ﴿فإذا قضيتم الصلاة﴾ يعني صلاة الخوف ﴿فاذكروا الله قياما﴾ وأنتم تجالدون بالسيوف ﴿وقعودا﴾ وأنتم ترامون بالسهام و﴿على جنوبكم﴾ وأنتم مثخنون بالجراح. فذكر الله في هذه الآية غير الصلاة.

تعليق على رقم ١٤ ـ ١٥ صفحة ٢٥٨ المجلد الثالث.

كنا في بعض تعليقاتنا المارة قد شاركنا المؤلف في استغرابه سكوت القرآن عن بيان كيفية الصلاة وكميتها. ونريد أن نقول هنا: إننا مع مشاركته في هذا الاستغراب نعترف بأن سكوت القرآن لم يكن إلا عن بيانها بياناً مفصلاً موضحاً لا غير. ذلك لأن القرآن قد ذكر في تضاعيف آياته شيئاً من كيفية الصلاة ذكراً مجملاً غير موضح. ففي سورة الفرقان ﴿والذين يبيتون لربهم سجداً وقياما﴾ وفي سورة الفتح ﴿تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود﴾ فهذه ثلاثة أفعال من أفعال الصلاة مذكورة هنا بصورة مبهمة غير موضحة. أما كمية الصلاة أي عدد ركعاتها فلم يأت له ذكر في القرآن.

وقد استدل المؤلف بسكوت القرآن عن ذلك على أن محمداً لم يكلف أتباعه بالصلاة، وأنه لم يأمرهم بها. وإنما كانوا يصلون تقليداً له عندما يرونه يصلّي. وقال: لو كان محمد فرض على أتباعه الصلاة لما سكت عن بيان كيفيتها وعدد ركعاتها وعن بيان أوقاتها في القرآن.

وليس استدلاله هذا بصحيح، لأن التشريع لا يكون بالقول فقط بل بالفعل أيضاً. فأفعال النبي كأقواله مصدر للتشريع، يستدل بها على التكاليف والأحكام

الشرعية. وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة إلى بيانها في القرآن لأن المسلمين قد عرفوها من صلاة نبيهم لما كان يصلّي وهم يصلّون معه، فالفعل النبوي يعتبر مبيناً لأفعال الصلاة كمية وكيفية كما يعتبر مبيناً لأوقاتها أيضاً.

على أنا نقول بأن أوقات الصلاة عدا تبيينها بالفعل النبوي مذكورة في القرآن أيضاً، ففي سورة الإسراء ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾. إن اللام في قوله «لدلوك الشمس» بمعنى عند، كاللام في قولهم كتبته لخمس خلون، وتسمى لام التأريخ، ودلوك الشمس يجوز تفسيره بغروبها كما يجوز تفسيره بميلها وزوالها عن كبد السماء. فإن كان بمعنى الزوال فالآية جامعة للصلوات الخمس، لأن الصلاة عند الزوال هي صلاة الظهر، وغسق الليل ظلمته، فقوله «إلى غسق الليل» يشمل صلاة العصر والمغرب والعشاء، و«قرآن الفجر» هو صلاة الفجر عبر عنها بالقرآن لأنها أطول الصلوات قراءة للقرآن. وإذا كان الدلوك بمعنى الغروب فالآية لا تشمل صلاة الظهر.

وفي سورة البقرة ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ وهي صلاة العصر على المشهور لأنها بين الظهر والمغرب. وعن حفصة أم المؤمنين أنها قالت لمن كتب لها المصحف: إذا بلغت هذه الآية فلا تكتبها حتى أمليها عليك كما سمعت رسول الله يقرأها، فأملت عليه هكذا: «والصلاة الوسطى صلاة العصر».

وفي سورة النور ﴿يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء﴾ فجاء في هذه الآية ذكر صلاة الفجر وصلاة العشاء فتضمن ذلك بيان وقتيهما.

فأنت ترى أن القرآن قد جاء فيه ذكر لأوقات الصلاة ولكن بصورة مبهمة غير موضحة، وبيان أمثال هذه الأمور لا يحتاج إلى مزيد إيضاح لأنها معلومة عند الناس، والعمل بها متداول بينهم، وأسلوب القرآن لا يناسبه أن يذكرها إلا على هذا النحو.

ولكن المؤلف يجعل هذا الإبهام في بيانها دليلاً على أن الصلاة لم تكن لها

أوقات معينة في أيام محمد، ويقول: إن محمداً كان يصلي حسب عادته كيفما اتفق ومتى شاء، وإن هذا التنظيم الذي نراه في أوقاتها وأفعالها إنما حصل بعد وفاة محمد، أوجده في القرن الثاني علماء الفقه والكلام من المسلمين غير العرب.

واستدل على هذا الوهم بأن حياة أهل البادية التي تأبى التقيد بشيء، والتي هي محفوفة بالمتاعب والمشاق يصعب عليها كل الصعوبة أن تتحمل أعباء هذه العبادة «الشاقة» بخلاف أهل الحضر الذين أسلموا في القرن الثاني من المسلمين المتحضرين غير العرب فإنهم يحبون النظام في حياتهم، وهم يعيشون في دعة وراحة ليس عندهم من المشاغل الشاقة ما عند أهل البادية. فلذا عمدوا إلى تنظيم عبادتهم، فرتبوا أوقات الصلوات، ونظموا اجتماع الجماعات لأدائها في الجوامع في أوقات معينة. وقوله هذا فاسد من وجهين:

الوجه الأول: أنه مخالف للواقع الذي تضافرت في بيانه أخبار الرواة الذين ذكروا لنا ما كان عليه محمد وأصحابه في المدينة من قيامهم بأداء صلاة الجماعة في أوقاتها المعينة وفي المسجد النبوي الذي يسميه المؤلف «ساحة دار محمد» ولا يسميه مسجداً لأنه يرى أن محمداً لم يبن مسجداً في المدينة بل بنى له ولأهله داراً، وسنتكلم عن ذلك فيما بعد. ومن السخافة في العلم الحكم على هذه الأخبار كلها بأنها موضوعة كاذبة لأن القرآن يؤيدها ولأنها إن جاز أن تكون مبالغاً فيها فلن يجوز أن تكون لا أصل لها بالمرة. زد على ذلك أن المؤلف لا يستند في تكذيبها إلا على الظن.

الوجه الثاني: أن دعواه بأن هذه العبادة الشاقة لا تناسب حياة أهل البدو المحفوفة بالمتاعب والمشاق بل تناسب حياة أهل الحضر الخالية من المتاعب والمشاق، والتي تمرّ في راحة ودعة باطلة كل البطلان.

ذلك لأن البداهة والمشاهدة والتجربة والاختبار الصحيح ـ كل هذه الأمور ـ تجزم بأن حياة البادية بسيطة كل البساطة خالية من المتاعب والمشاغل. إذ ليس للبدوي ما يشغله سوى انتجاع المرعى لماشيته، وصدّ غارات الغزاة عنه، وهو فيما عدا ذلك يقضي جميع أوقاته في بطالة مستمرة. فحياة البدوي تناسبها الصلوات

الخمس أكثر من حياة الحضري الذي تمرّ حياته اليومية مملوءة بالشواغل والمشاق. لأن الحياة الاجتماعية في الحضر لا تجري إلا في طريق التعاون، فلذا فرضت على أهلها حقوقاً وواجبات مرتبطاً بعضها ببعض. فكل واحد منهم متقيد في حياته اليومية بتلك الحقوق والواجبات، تجب عليه مراعاتها في جميع الأحوال، وهو عدا ذلك مضطر للكسب في حياته اليومية التي لا يفارقها الكد والعمل، وليس كذلك البدوي فإن معظم حاجاته الحيوية يأخذها من ألبان ماشيته ومن لحومها ومن أصوافها وأوبارها فليس هو مضطراً للكسب في حياته اليومية.

فمن هذا يتبين لنا أن العبادة الشاقة أي الصلوات الخمس تناسب حياة البدوي أكثر من حياة الحضري عكس ما يقوله المؤلف، ولهذا السبب ترى تاركي الصلاة من الحضر ولا سيما في هذا الزمان أكثر من تاركيها من أهل البادية فإن عدد المصلين من أهل المدن لا يتجاوز الخمسة في المائة دائماً وأبداً، وما ذلك إلا لأن كثرة مشاغلهم تحول دون القيام بها والمحافظة على أدائها في أوقاتها. على أن هؤلاء المصلين من أهل المدن هم على قلتهم لا يكونون في الأكثر إلا من الذين لا كسب لهم والذين لا تشغلهم الشواغل. وقد تكلمت في هذا الموضوع في كتابي «الشخصية المحمدية» فاستوفيته وأتيت فيه بالتفصيل وأحطت به من جميع جوانبه فانظره هناك.

وقال المؤلف: إن محمداً لما كان في المدينة كان يرى من المناسب أن يصلي في النهار عدة مرات، وكلما كان يصلي يجب أن يرى مقداراً من المسلمين مصطفين خلفه بحيث يضطرهم أن يقلدوه في أوضاعه وحركاته في الصلاة، ومن المحتمل أنه كان يخطب يوم الجمعة لكي يستجلب إليه مقداراً من المسلمين أكثر من كل يوم، فيذهبون إليه كما يذهب اليهود والنصارى إلى بيعهم يومي السبت والأحد.

قال: ولكن هذه الأفعال كانت عادة من عاداته أكثر من أن تكون مفروضة على أتباعه، حتى كان هو نفسه أيضاً لا يصلي صلاة منظمة في أوقات ثابتة معينة، بل كان يصلي كيفما اتفق وفي أي ساعة أراد إلى أن قال: والذي أراه أن محمداً لم يأمر أتباعه بهذه العبادة الشاقة.

قبل كل شيء أقول متحيّراً: من أين استنبط المؤلف هذه الأقوال، وإلى أي دليل يستند فيها؟ لا شك أن هذه الأقوال التاريخية ليست مما يصل الإنسان إلى معرفتها بالتفكير ولا بالعقل والفطنة والذكاء، وإنما هي مما لا يعرف إلا بالمشاهدة والعيان أو بالعلم والخبر، فإلى أي علم أم إلى أي خبر يستند المؤلف في إثباتها؟ وتالله إنه لو أثبتها لي - ولو جدلاً - لأذعنت له.

يفهم من هذا أن المؤلف ينكر كون محمد جعل الصلوات الخمس فرضاً على أتباعه المسلمين ويقول: إن الذي رتبها ونظمها على هذا الوجه حتى صار المسلمون يؤدونها كعمل مفروض عليهم هو من نشأ في القرن الثاني من علماء الفقه والكلام من المسلمين المتمدنين غير العرب.

فجواباً على هذا نقول: إن المؤلف قد ذكر في مواضع من كتابه أنه يعتبر القرآن أوثق مستند يستند إليه فيما يقرره من المسائل المتعلقة بحياة محمد فهو إذن يثق بالقرآن وقد ذكر القرآن الصلاة زهاء خمسين مرة في سور مختلفة مكية ومدنية. وها نحن نورد هنا بعضها ونتكلم عنها بما يظهر به بطلان دعوى المؤلف في كتابه هذا.

قال في سورة النساء: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ أي فرضاً موقتاً محدوداً بالأوقات، لأن «الكتاب» يستعمل في اللغة بمعنى الفرض أيضاً، يقال: كتب الله على عباده الطاعة أي أمرهم بها وأوجبها عليهم، وقد استعمله القرآن بهذا المعنى أيضاً في موضع آخر إذ قال: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ أي فرض عليكم الصيام. فهذه الآية صريحة في أن الصلاة فرض على المسلمين وأنها لها أوقات معينة، وكلا الأمرين ينكرهما المؤلف.

وقال في سورة البقرة: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين﴾ ولا ريب أن الخطاب في هذه الآية للمسلمين والأمر للوجوب، فالآية صريحة في أن الصلاة فرض على المسلمين.

وفي سورة البقرة أيضاً: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾، ولا ريب أن الأمر بالمحافظة على الصلوات يستلزم كونها فرضاً عليهم.

وفي سورة النساء ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ هذه الآية نزلت قبل تحريم الخمر، فكانوا يشربونها ويصلون، فاتفق أن أحدهم صلى وهو سكران فأخطأ في قراءة القرآن خطأ يؤول إلى الكفر فنزلت هذه الآية تنهاهم عن أن يصلوا وهم سكارى، فالآية تدل بصراحة على أن الصلاة كانت مفروضة عليهم قبل تحريم الخمر.

وهناك آيات تأمر بالصلاة جاء الخطاب فيها موجهاً إلى محمد. ففي سورة هود ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار...﴾ وفي سورة الإسراء ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس...﴾ وفي سورة طه ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ وفي سورة العنكبوت ﴿وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ وفي سورة الجمعة ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ فالخطاب في هذه الآية للمسلمين وهي تتضمن أن صلاة الجماعة كانت واجبة على المسلمين يوم الجمعة. والمؤلف ينكر ذلك كما ينكر النداء أي الأذان ويقول إن هذه الأمور كلها حصلت بعد وفاة محمد، فيا سبحان الله!

وقد أثنى القرآن على المسلمين الذين يديمون الصلاة ويحافظون عليها في مواضع عديدة منها قوله في سورة المعارج ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾ وفي سورة الأنعام ﴿وهم على صلاتهم يحافظون﴾ كما ذم الذين يلهون عنها كما في قوله ﴿ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾.

فإذا كانت هذه الآيات القرآنية كلها لا تدل عند المؤلف على أن الصلاة كانت مفروضة على المسلمين في حياة محمد فعلى الفهم والعلم السلام.

هذا ما جاء في القرآن عن الصلاة، وأما ما جاء في الأحاديث النبوية فشيء كثير ولا حاجة إلى إيراد شيء منه هنا وكفى القرآن شاهداً مقبولاً عند المؤلف.

كل من طالع بتدبر وإمعان كتب السير الحافلة بالأخبار عن حياة محمد علم أنه كان يتساهل في كل شيء من أمور الدين إلا الصلاة فإنه كان يشدد النكير على تاركها والساهي عنها والمتهاون بها، وهذا هو الذي دعاه إلى إحداث التيمّم عوضاً عن الوضوء عند فقدان الماء، فأباح لأصحابه أن يتيمّموا التراب إذا فقدوا الماء لئلا

يحتجوا بفقد الماء فيتركوا الصلاة، وأباح لهم أن يصلّوا قعوداً إذا عجزوا عن القيام فيها، وأن يصلّوا بالإيماء إذا عجزوا عن القعود أيضاً، كل ذلك عملاً بما قال في القرآن ﴿ليس على المريض حرج﴾ فليس على المريض إلا أن يفعل ما يستطيع فعله في الصلاة.

ومما يدل على عدم تساهله في الصلاة قصة وفد ثقيف لما جاؤوا ليسلموا فإن هؤلاء طلبوا منه أموراً، منها إعفاؤهم من الصلاة فأبى وقال لهم: «لا خير في دين لا صلاة له» مع أنه تساهل لهم في شيء من الصيام في رمضان لما طلبوا منه ذلك فأجاز لهم أن يمسكوا بعد طلوع الشمس وأن يفطروا قبل غروبها كما هو مذكور في كتب السير. وذلك قبل نزول آية الصيام.

كل هذا والمؤلف عفا الله عنه يقول: إن محمداً لم يأمر أتباعه بالصلاة ولم يجعلها فرضاً عليهم، وإنما جعلها علماء الفقه والكلام في القرن الثاني. ولولا ضيق المقام لبسطنا لك الكلام في بيان آرائه التي يرتئيها والأسباب التي يندفع بها إلى الخوض في هذه الظنون والأوهام. ولكن زيغها ظاهر لا يخفى على ذي مسكة فلذا أضربت عنها.

تعليق على رقم ٢٥ صفحة ٢٨٨ المجلد الثالث.

يقول المؤلف: ليس في القرآن قيد أو إشارة تدل على أن المسلمين كانوا يتجهون في صلاتهم إلى بيت المقدس. فنقول:

إن المؤلف يتكلم سادراً في أكثر ما يقول، فكيف غفل عما جاء في سورة البقرة من قوله تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاّهم عن قبلتهم التي كانوا عليها...﴾.

من المعلوم أن رسول الله كان يصلي بمكة إلى الكعبة وإلى بيت المقدس معاً. وذلك أنه كان إذا صلّى وقف من جهة الركن اليماني فيكون اتجاهه بيت المقدس وتكون الكعبة بينه وبين بيت المقدس، وبهذا يكون متجهاً في صلاته إلى الكعبة وإلى بيت المقدس معاً. ثم إنه لما هاجر إلى المدينة وبنى بها مسجده جعل قبلته إلى بيت المقدس وصار يصلي هو وأصحابه إلى صخرة بيت المقدس مستديراً

لمكة وقد قيل إنه فعل ذلك تألفاً لليهود، ولسنا الآن في صدد الكلام عن هذا. ثم إنه في السنة الثانية من الهجرة حوّل القبلة إلى الكعبة كما تدل عليه آيات متعددة وردت في سورة البقرة.

إن الآية التي ذكرناها آنفاً تتضمن بمفهومها الواضح الجلي أن المسلمين في المدينة كانوا يصلّون إلى بيت المقدس، لأن قول السفهاء ﴿ما ولاهم﴾ أي ما صرفهم ﴿عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾ وهي بيت المقدس يدل بصراحة على أن تحويل القبلة إلى الكعبة قد وقع، وعلى أن القبلة التي كانوا عليها قبل التحويل هي بيت المقدس، لأنه إذا كان التحويل واقعاً إلى الكعبة وغير الكعبة ما هو إلا بيت المقدس إذ لا قبلة في الجزيرة العربية غيرهما.

تعليق على نوط رقم ٣ ص ١٠٥ المجلد الرابع.

حدثت في أيام محمد حادثة فاجعة يقال لها «بئر معونة» قتل فيها غدراً زهاء سبعين رجلاً من أصحابه القراء، والذي قتلهم عامر بن الطفيل مع أناس من رعل وعصية، وذكر أنه من قبائل بني عامر، ولم ينج من أصحاب محمد في هذه الحادثة سوى عمرو بن أمية الضمري الذي كان معهم. ثم إن عمراً هذا صادف بعد نجاته رجلين من بني عامر فقتلهما غدراً أيضاً، وكان بينهما وبين رسول الله عهد لم يعلم به عمرو فلما أخبر رسول الله بقتلهما قال له: لقد قتلت قتيلين لأدِيَنّهما، ثم وداهما رسول الله.

فالمؤلف في مقاله هنا يستغرب هذه الدية من رسول الله، ويقول كيف يديهما بعدما قتل قومهما من قتلوا من أصحابه في بئر معونة. ويقول كيف نوضح هذه الغرابة. فنقول:

قد ذكر المؤلف نفسه في مقاله رقم ٥ ص ١٠٤ من المجلد الرابع أن هذين القتيلين اللذين قتلهما عمرو بن أمية لم يشتركا في حادثة بئر معونة، وذكر أيضاً أنه كان بينهما وبين محمد عهد، وإذا كانا كذلك فلا غرابة في دفع ديتهما إلى أهلهما ولا وجه لقوله كيف نوضح هذه الغرابة.

وأما قول المؤلف ألم يكن لمحمد حق بأن يطالب عامر بن الطفيل بديات

القتلى الذين قتلهم في بئر معونة. فنقول في جوابه: إن عامر بن الطفيل كان في حادثة بئر معونة محارباً لمحمد، والمحارب لا يطالب بالدية إلا بعد أن يكون مغلوباً مقهوراً. ولم تكن لمحمد إذ ذاك قوة يستطيع أن يقهر بها عامر بن الطفيل. فلذلك لم يطالبه بدية القتلى. وقد تكلمنا في كتاب «الشخصية المحمدية» عن هذه الحادثة بما يوضحها تمام الإيضاح.

تعليق على رقم ٧٠ صفحة ٢٧١ المجلد الرابع.

ليس الأمر في وقعة بدر كما يصوره المؤلف هنا، بل إن محمداً كان على اتصال في هذه القضية بعمه العباس الذي كان مسلماً يخفي إسلامه وكان هو صاحب استخبارات محمد في مكة أي كان عيناً له على قريش في مكة. وأن محمداً لما خرج من المدينة يطلب عير قريش كان يعلم أن احتمال وقوع الحرب بينه وبين قريش يزيد على ثمانين في المائة.

وقد أوضحنا ذلك وذكرناه مفصلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية» وذكرنا أن النصر الذي أحرزه محمد في بدر كانت له أسباب خفية غير ما ذكره المؤلف الذي لم يوصله البحث إلى العلم بها، وأن أهم تلك الأسباب هو ما فعله (سراقة) المدلجي الذي يعبر عنه القرآن بالشيطان في آياته المتعلقة بوقعة بدر في سورة الأنفال، إلى غير ذلك من الأمور التي كان العباس هو البطل الوحيد في تدبيرها.

تعليق على نوط رقم ١ ص ٥٥ المجلد الخامس.

تكلم المؤلف هنا عما حدث لبعض المسلمين في مكة بعد صلح الحديبية فقال فيهم قولاً غير صحيح، وحكم عليهم بحكم تجانف فيه عن العدل والإنصاف، وتفنيداً لما قال نذكر ما جرى بعد صلح الحديبية ولو مجملاً ليتضح به بطلان قول المؤلف فنقول:

في السنة السادسة من الهجرة وقع بين محمد وقريش (صلح الحديبية) وكان هذا الصلح عبارة عن مهادنة لمدة معينة اختلف فيها فقيل هي عشر سنوات وقيل سنتان وقيل أربع سنوات. وقد جرى الكتاب بهذا الصلح في المحل المسمى بالحديبية وهي بئر قريبة من مكة. وكان سفير قريش في هذا الصلح سهيل بن عمرو.

وأهم المواد التي جاءت في هذه الهدنة أو هذا الصلح ثلاث:

١) المادة الأولى: وضع الحرب عن الناس حتى يأمنوا ويكف بعضهم عن بعض.

٢) المادة الثانية: (وكانت في جانب قريش لا في جانب محمد) أن من أتى محمداً من قريش ممن هو على دين محمد بغير إذن وليّه رده محمد إلى وليه ذكراً كان أو أنثى، ومن أتى من قريش ممن كان مع محمد لم تردّه قريش.

٣) المادة الثالثة: أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه.

ما وقع في أثناء عقد الصلح

بعدما انتهت المفاوضات بين محمد وسهيل في الأمور التي يتم بها الصلح أخذوا يكتبون كتاباً بذلك. وقبل أن يتم الكتاب حدثت حادثتان: إحداهما أن أبا جندل بن سهيل الذي هو سفير قريش في هذا الصلح كان مسلماً، وكان أبوه سهيل قد حبسه في مكة ومنعه من الهجرة إلى المدينة للالتحاق بمحمد، فلما علم أن محمداً وأصحابه في الحديبية انفلت من حابسيه وجاء إلى الحديبية، وفي رواية أنه جاء يرسف في الحديد (أي يمشي في قيوده) وأبوه سهيل مشغول بعقد الصلح مع محمد.

فلما رآه أبوه قام إليه فأخذ بتلابيبه وجعل يضربه، ثم التفت محمد وقال: هذا أول ما أقاضيك عليه أن ترده، فقال له: إنا لم نقض الكتاب بعد، قال: بلى قد لجت القضية بيني وبينك (أي تم الاتفاق على هذا بالمفاوضة) فرده محمد إلى مكة مع أبيه. ويظهر أن رسول الله تساهل في الأمر مع سهيل، وإلا فإن المتعارف (خصوصاً في زماننا هذا) أن العقد لا يتم إلا بعد توقيع الكتاب، والكتاب لم تتم كتابته بعد فضلاً عن توقيعه.

أما الحادثة الثانية التي حدثت في أثناء عقد الصلح فهي أن خزاعة دخلت في عقد محمد وعهده، وأن بني بكر دخلوا في عقد قريش وعهدهم فلم يقع في ذلك اختلاف بين الطرفين كما تقتضيه المادة الثالثة.

بعد الصلح

من المعلوم أنه كان في مكة جملة من المسلمين الذين منعهم أقاربهم من الهجرة إلى المدينة، وكان هؤلاء مضطهدين معذبين في مكة، فلما تمّ الصلح القائل بوضع الحرب وكف الناس بعضهم عن بعض أطلقت قريش سراح هؤلاء وتركتهم وشأنهم لأنها أمنت من ذهابهم إلى المدينة فإن نص المعاهدة يقضي بردّهم إلى مكة إذا ذهبوا.

تنبيه:

جاء في المادة الثانية من مواد الهدنة اشتراط رد الذكور والإناث، وذلك بقوله: «ذكراً كان أو أنثى» وقد فاتنا أن نذكر أن رسول الله ألغى بعد ذلك اشتراط رد الإناث دون الذكور، وصار يرد الذكور فقط دون الإناث ونزلت بذلك آيات مذكورة في سورة الممتحنة من القرآن، وقد قابلت قريش ذلك بالرضى والسكوت فلم تعترض عليه بشيء على أن بعضهم قال: بأن الذين اشترط ردهم في كتاب الصلح هم الذكور فقط ولم يقع فيه اشتراط رد الإناث كما ذكره الزمخشري في تفسير سورة الممتحنة في الكشاف.

اول ذاهب إلى المدينة بعد الصلح

كان من جملة المسلمين المحتبسين في مكة رجل يقال له أبو بصير، فبعد الصلح خرج هذا من مكة ذاهباً إلى المدينة ملتحقاً بمحمد وأصحابه، فطلبت قريش رده وأرسلت بذلك رجلاً من بني عامر ومعه رجل آخر يدلّه إلى الطريق، فجاء المدينة وطلب رده، فردّه رسول الله إلى مكة، إلا أنه في الطريق احتال على العامري فقتله وهرب الدليل وأبو بصير في أثره يريد قتله أيضاً. فلما عاد أبو بصير إلى المدينة بعد قتله العامري أبى رسول الله أن يقبله في المدينة وقال له: اذهب حيث شئت فخرج من المدينة وذهب إلى محل في طريق الشام تمرّ به قوافل قريش، وجعل يتعرض لها بالقتل والسلب حتى قال رسول الله في حقه ويل أمه مسعر حرب لو كان معه رجال.

ولما بلغ خبره المسلمين في مكة صاروا يتسللون إليه حتى اجتمع إليه جمع

منهم. ثم انفلت أبو جندل بن سهيل وخرج من مكة في سبعين فارساً أسلموا فلحقوا بأبي بصير ولم يقدموا المدينة على رسول الله مخافة أن يردّهم إلى مكة بمقتضى عهد الحديبية. ثم انضم إلى أبي بصير أيضاً ناس من غفار وأسلم وجهينة حتى بلغوا ثلثمائة مقاتل، فقطعوا مادة قريش لا يظفرون بأحد منهم إلا قتلوه، ولا تمرّ بهم قافلة لقريش إلا أخذوها.

الموقف الحرج

لقد أصبح الموقف تجاه هذه الحادثة حرجاً جداً كما لا يخفى فماذا يكون الحكم فيها بالنظر إلى عهد الحديبية؟ لا ريب أن هؤلاء مسلمون يعتبرون من أتباع محمد ولكنهم ليسوا في حوزة محمد ولا تحت أمره، ولم يقدموا عليه المدينة حتى يردّهم إلى مكة كما يقتضيه نص المعاهدة، ولا حق لقريش أن تطالبه بردّهم لأنه لم يؤوهم، ولكنه مضطر إلى قبول إسلامهم على أي وجه كان، إذ ليس في قبول إسلامهم ما يخالف نص المعاهدة. وبالنظر إلى هذا تكون القضية منحصرة بينهم وبين قريش، ولا يخص محمداً منها شيء.

ويدلّ على صحة ما نقول أن قريشاً رأت بعد ذلك من مصلحتها أن تسقط من المعاهدة الشرط القائل بردّ الهاربين منهم إلى مكة وكذلك قد وقع فإن قريشاً كتبت إلى محمد بإسقاط هذا الشرط. وطلبت منه أن يؤويهم وقالت: إننا لا حاجة لنا بهم ولا نريد ردّهم. فأجابهم محمد إلى ذلك وكتب إلى أبي جندل وأبي بصير أن يقدما عليه، فأتاهما كتاب رسول الله وأبو بصير يموت، فمات وكتاب رسول الله في يده يقرأه، فدفنه أبو جندل وقدم على رسول الله مع ناس من أصحابه وبذلك تخلصت قريش من أمرهم.

هذا مجمل ما وقع بعد صلح الحديبية. أما المستشرق الإيطالي فإنه عند كلامه عن هؤلاء يسميهم «أشقياء» أي لصوصاً وقطاع طريق، ويقول: إن الجامع بينهم وبين محمد هو أن كلاً من الفريقين من اللصوص وقطّاع الطريق وهذا القول منه مخالف للواقع وللحق والإنصاف معاً.

أولاً: إن ما فعله هؤلاء من ضربهم قوافل قريش لم يكن بأمر من محمد.

ثانياً: لم يأتِ أحد منهم إلى المدينة سوى أبي بصير وقد ردّه محمد إلى قريش عملاً بنص المعاهدة، ثم إنه لما عاد بعد تسليمه إليهم لم يقبله في المدينة ولم يؤوه. وهذا كل ما يقتضيه نص المعاهدة. ثالثاً: إن الجامع بينهم وبين محمد هو كونهم مسلمين لا كما يقول المؤلف هو كونهم لصوصاً، ولو كانوا لصوصاً لتعرضوا لجميع الناس، ولكنهم لم يتعرضوا إلا لقومهم قريش لأنهم بإسلامهم أصبحوا أعداء لقريش الذين هم أعداء لمحمد.

أما محمد فإنه لما كان بينه وبين قريش عهد يقضي بتسليم كل من أتاه من مكة إلى قريش لم يقبلهم في المدينة وهم أيضاً لم يقدموا عليه في المدينة. ولكنه لا مانع يمنعه من قبول إسلامهم بل كل ما هنالك هو أن عهد الحديبية يوجب عليه تسليم كل من فرّ من قريش إلى المدينة، وأما من فرّ ولم يلجأ إلى المدينة بل بقي في الخارج منها فلا يوجب نص المعاهدة رده إلى قريش لأنه لم يأتِ محمداً ولم يكن في حوزته.

هكذا ينبغي إيضاح الموقف في هذه المسألة لا كما يقول المؤلف. على أن تسمية هؤلاء بالأشقياء قد يكون له وجه ولو غير وجيه ولكن بأي حق، وبأي إنصاف وعدل يجعل المؤلف محمداً وأصحابه بالنسبة إلى قريش من الأشقياء أيضاً. ولا ريب أن محمداً قبل هذه الهدنة كان هو وأصحابه في حالة حرب تجاه قريش، فلذا كان يرسل السرايا لضرب قوافلهم وأخذ أموالهم وهذا لا يعدّ لصوصية ولا شقاوة في عرف المتحاربين قديماً وحديثاً، فلا جرم أن المؤلف قد شذّ في حكمه وفي تعبيره كل الشذوذ عن الحق والإنصاف معاً. وماذا يريد هذا المستشرق من محمد أن يفعل بهؤلاء المسلمين الذين خرجوا بإسلامهم على قومهم قريش إيماناً بالحق ونبذاً للباطل؟ أيريد من محمد أن يرفض إسلامهم ويحاربهم إرضاءً لأعدائه قريش وحينئذٍ يكون محمد في نظره ليس سوى من الأشقياء، وهل هذا من المؤرخ إلا انحراف عن الحق اتباعاً لهوى النفس في المسائل التأريخية.

تعليق على رقم ٤ ص ٥٦ المجلد الخامس.

جاء في الخبر أن محمداً قد سُحر وبقي مسحوراً مدة من الزمن، وجاء أيضاً

أنه قد سُمّ بأكله الشاة المسمومة يوم خيبر. أما المؤلف فإنه ينفي كلا الخبرين، ويقول بالظن لا بالدليل إن محمداً كان مريضاً فلفقوا لمرضه هذه الأخبار.

أما نحن فنقول: إن الناس كلهم من مسلمين وغير مسلمين كانوا في عهد محمد يعتقدون بالسحر، وكان هو نفسه يقول به أيضاً كما هو مذكور في القرآن الذي يعبر عن الساحرات (بالنفاثات في العقد) وذلك في سورة الفلق التي أمره الله بأن يعوذ بالله من شرّهنّ. والاعتقاد بالسحر يتشعب من الاعتقاد بالجن وكلا المعتقدين كان موجوداً في ذلك الزمان.

وهبنا قلنا بأن المؤلف نفى خبر السحر لأن السحر وهم لا حقيقة له، فالحالة التي كانت في محمد لم تكن من السحر بل من المرض، ولكن ما نقوله في نفيه خبر السم؟ فإن تأثير السمّ حقيقة لا وهم حتى لقد جاء في الأخبار أن وفاة محمد كانت بتأثير السم الحاصل له من أكل الشاة المسمومة يوم خيبر، فليس من البعيد أن تكون وفاته بتأثير ذلك السم، نحن لا نقول قولاً باتاً بأن محمداً توفي بتأثير السم، لأن الأعراض التي ذكروها لمحمد في مرض الموت لا تؤيد ذلك، ولكن نقول: ليس الموت بالسم أمراً غير معقول. فما الذي يدعونا إلى القول بعدم صحة الخبر القائل بأنه أكل الشاة المسمومة يوم خيبر إذ يجوز أن يكون محمد توفي بمرض آخر لا بالسم، ويجوز مع ذلك أنه أكل الشاة المسمومة يوم خيبر.

على أن كون السحر وهماً لا حقيقة له لا يستلزم نفي صحة الخبر القائل بأنه قد سحر، إذ يجوز أن يكون محمد وأصحابه كانوا يعتقدون أن تلك الحالة فيه كانت من السحر، لأنهم كانوا يقولون بالسحر، وهذا كافٍ لإثبات صحة الخبر.

تعليق على رقم ٧ ص ٦٤ المجلد الخامس.

قال المؤلف في كلامه عن أسباب حرب خيبر إن الرواة ساكتون عن بيان أسبابها، ولكن من المحقق أن محمداً قرر استئصال اليهود تبعاً لبعض ملاحظات سياسية. قال: ولم يكن هذا القرار إلا اعتداءً محضاً من عنده.

ثم تكلم في نوط ١ ص ٦٥ قائلاً: إن هناك حديثاً يدل على أن حرب خيبر إنما كانت منبعثة عن مطامع مادية، وذلك أنهم رووا أن عائشة قالت: «إذا فتحت خيبر شبعنا تمراً».

ثم ذكر في مقاله رقم ١٣ حديثاً جاء فيه أن محمداً قبيل وصوله إلى خيبر وقف بين أصحابه يدعو الله ويسأله أن يعطيه جميع الأموال الموجودة في خيبر، وقال: إن ابنَ هشام ذكر متن هذا الدعاء الموجه إلى رب الدنيا والشياطين والرياح.

إن الذي يرمي إليه المؤلف في كلامه هذا هو أن محمداً لم يكن لديه سبب أو باعث إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالها.

أما نحن فنقول: إن محمداً له غاية عامة يعرفها المؤلف نفسه حيث تكلم في فصوله السابقة عما لقيه محمد من اليهود، وعما بذل من الجهود الكبيرة في سبيل استمالتهم إليه فلم يفلح، وتكلم المؤلف نفسه أيضاً عن عداوة اليهود لمحمد وذكر كيف وقفوا له عثرة في طريقه حتى يئس منهم، وعلم أنه يستحيل عليه الوصول إلى غايته المطلوبة ما دام اليهود واقفين له بالمرصاد، وما داموا يناوئونه أشد العداء، ويحرضون قريشاً وغيرهم من القبائل على حربه وقتاله حتى أن محمداً لما زحف بجيشه إلى خيبر كان أهلها اليهود حلفاء لغطفان ضد محمد، وغطفان قوم محاربون لمحمد.

كل هذا يعلمه المؤلف وقد تكلم عنه وذكره في كتابه ولكنه رغم ذلك كله يقول: ليس هناك سبب يدعو محمداً إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالهم، ويقول: إن هذه الحرب كانت اعتداءً محضاً منه عليهم. فهل هذا كلام مؤرخ أم كلام متحيز يقلب الحقائق التاريخية كما يشتهيه هوى في نفسه وبغض في قلبه. أنا ـ والله شاهد عليم ـ لا أتعصب لمحمد ولا عليه، ولا لغيره من البشر ولا عليه، ولكني أقول: يجوز أن أعداء محمد يتهمونه بأنواع المفتريات إلا الطمع في أموال الدنيا فإنه كان بعيداً عن ذلك جداً جداً.

أما ما ذكره المؤلف من قول عائشة: «إذا فتحت خيبر شبعنا تمراً» فهو كلام قالته عائشة من عندها ولم تروه عن محمد. فكيف يكون كلامها دليلاً على أن محمداً لم يدفعه إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالها؟ وهل شيء أدلّ من هذا على أن المؤلف في كلامه هذا غير نزيه! هذا إن صح ذلك القول عن عائشة.

وأما الدعاء الذي دعا به محمد عند وصوله إلى خيبر فها أنا أنقل إليك نصه من السيرة الهشامية لتعلم البون الشاسع بينه وبين ما يقوله المؤلف. قال ابن اسحق: حدثني من لا أتهم عن عطاء بن أبي مروان الأسلمي عن أبيه عن أبي معتب بن عمرو أن رسول الله لما أشرف على خيبر قال لأصحابه وأنا فيهم: قفوا، ثم قال: «اللهم رب السموات وما أظللن، ورب الأرضين وما أقللن، ورب الشياطين وما أضللن، ورب الرياح وما أذرين فإنا نسألك خير هذه القرية وخير أهلها وخير ما فيها، ونعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها» أقدموا باسم الله قال: وكان يقولها عليه السلام لكل قرية دخلها.

فانظر يا رعاك الله أين هذا مما يقوله المؤلف؟ إنه سأل الله أن يعطيه جميع الأموال الموجودة في خيبر. وهل هذا منه إلا تلوين للكلام باللون الذي يوافق هواه؟

لا ريب أن الخير أعم من المال فلماذا لا يجوز أن يكون المراد بخيرها الذي طلبه من الله هو فتحها كما يجوز أن يكون المراد بخير أهلها هو إسلامهم. نعم! إن قوله: «وخير ما فيها» وإن كان معناه أعمّ من اغتنام الأموال إلا أنه يجوز أن يراد به اغتنامها، ولكن لا يلزم منه أن يكون اغتنام الأموال هو الغاية القصوى من حرب خيبر. فإن كل حرب من حروب البشر تكون لها غاية معينة، وما الغنائم إلا عرض من أعراضها.

ولو أن محمداً لم يدع بهذا الدعاء إلا في خيبر لجاز أن نسامح المؤلف في تفسيره بهذا المعنى المنكر ولكنه كان يدعو به لكل قرية أراد الدخول فيها كما ذكره الراوي في آخر الحديث.

ومما يستأنس به رداً لقول المؤلف أن رسول الله لما استنفر من حوله إلى حرب خيبر جاءه المخلفون عنه في غزوة الحديبية ليخرجوا معه رجاء الغنيمة فقال لهم: لا تخرجوا معي إلا راغبين في الجهاد فأما الغنيمة فلا. ثم أمر منادياً ينادي بذلك فنادى به. كما في السيرة الحلبية. فهذا يبطل ما يدعيه المؤلف.

ومهما يكن فنحن لا ننكر أن الحروب التي كانت تقع في حياة محمد كانت

حروباً اغتنامية ولكن نقول: إن الغنائم لم تكن الغاية المطلوبة منها وإنما كانت عرضاً من أعراضها كما كانت لضعاف الإيمان من المرغبات في الجهاد. وإذا أردت أن تعرف كيف كانت تقع تلك الحروب والغزوات فعليك بها في كتابنا «الشخصية المحمدية».

تعليق على نوط ١ صفحة ٩٨ المجلد الخامس.

بعدما ذكر المؤلف خبر الشاتين اللتين أخذهما أبو اليسر وذهب بهما إلى معسكر محمد قال: إن هذه الحادثة التي لا محل للشك في صحتها تدلّ على أن جيش المسلمين في خيبر كان عبارة عن عصابة لصوص منظمة لا تتوقف عن كل غصب ونهب، وإنهم لم يحاربوا في خيبر حرب الجيوش الفاتحة.

قبل كل شيء نلفت نظر القارئ إلى قوله عن هذه الحادثة «إنها لا محل للشك في صحتها» فكم نفى وكم أنكر قبل هذا من الأخبار ما هو أوثق سنداً وأصح رواية من خبر هذه الحادثة ولكنه مع ذلك يرى أن هذه الحادثة لا محل للشك في صحتها، لماذا؟ لأنها تدل (في زعمه) على أن جيش محمد كان في حرب خيبر عبارة عن عصابة لصوص منظمة، فقوله هذا برهان على أنه غير نزيه في مباحثه عن تاريخ الإسلام.

ثم انظر أيها القارئ كيف تمسك بهذه الحادثة الصغيرة حتى أفرط في تشنيعها كل الإفراط، وتوصل بها إلى إنكار جميع الأعمال الحربية التي قام بها المسلمون من أولها إلى آخرها، وقال: إنهم لم يقوموا بحرب تسمى حرب الفاتحين، فلا ريب أن عبارته هنا تدل على أنه ليس على (الحياد) في المسائل التي يسجلها باسم التاريخ.

أما نحن فنقول: من القواعد المقررة في الحروب حتى في زماننا هذا أن كل جيش محارب يحق له أن يستبيح ما في حيازة الجيش الآخر المحارب له من عتاد وأرزاق وغيرها. فإذا رأى جيش في زماننا أرزاقاً تنقل إلى عدوه الجيش الآخر، أليس له أن يأخذها إذا تمكن منها؟ بل والله إن له أن يأخذها أو يتلفها إذا تمكن منها والحادثة التي نحن بصددها ليست إلا شيئاً من هذا القبيل، غاية ما هنالك أن

الذي صادف أغنام العدو كان رجلاً واحداً من الجيش فلم يستطع أن يأخذ أكثر من شاتين، فهل تستحق هذه الحادثة كل هذا التشنيع؟

نعم! نحن نشارك المؤلف في قوله إن هذه الحرب لم تكن حرب حصار بل كانت مناوشات ومبارزات تقع بين الفريقين وكانت الحرب بينهما سجالاً، وإلا فلو كانت حرب حصار لما استطاع اليهود أن يخرجوا أغنامهم إلى مرعاها ولما تركهم المسلمون يخرجونها. ومما يدعو إلى العجب أن جيش المسلمين كانوا في مجاعة حتى أكلوا لحم الحمر الأهلية كما هو مذكور في كتب السير، وكما ذكره المؤلف أيضاً، فلماذا لم يستولوا على هذه الأغنام كلها عندما رأوها، والظاهر أن جيش المسلمين لم يرَ هذه الأغنام ولم يصادفها وإنما صادفها رجل واحد منهم فما استطاع أن يأخذ منها إلا شاتين.

وهناك خبر الأسود الراعي الذي كان أجيراً لرجل من اليهود في خيبر يرعى غنمه وكان عبداً حبشياً يسمى أسلم، وقيل اسمه يسار فقد ذكر الرواة أن هذا الراعي جاء إلى رسول الله وهو محاصر خيبر والغنم التي يرعاها كانت معه، فقال: يا رسول الله إن أسلمت فماذا لي؟ قال: الجنة فأسلم. وقال: يا رسول الله إني كنت أجيراً لصاحب هذه الغنم فكيف أصنع بها؟ وفي لفظ إنها أمانة. فقال له رسول الله: اضرب في وجهها فإنها سترجع إلى ربها، فأخذ الراعي حفنة من حصاة فرمى بها في وجهها فرجعت حتى دخلت الحصن. كما في السيرة الحلبية. فهذا الخبر يدل على خلاف ما يقول المؤلف، ولكنني أشك في صحته إذ لو صح لاحتازها المسلمون ولم يتركوها ترجع إلى الحصن فإن ذلك من قواعد الحرب ولا سيما حرب الحصار.

تعليق على نوط ١ ص ١٢٧ المجلد الخامس.

ندّد المؤلف هنا بزواج محمد بصفيّة تنديداً لا نريد أن نناقشه عليه سوى أنا نقول: إن كل واحد من البشر مهما كان عظيماً شريفاً فإنه يفعل مثلما فعل محمد، ومن أنكر هذه الحقيقة كان إما ناقص العقل أو الخبرة، وإما مكابراً يجادل بالباطل ولله در أبي العلاء إذ قال:

وأشـرف مـن تـرى فـي الـنـاس قـدراً　　يـعـيـش الـدهـر عـبـد فـم وفـرج

يتساوى البشر كلهم في الانقياد إلى الغريزة الجنسية، وعدم التمالك عنها إذا عنت لهم، اللهم إلا من كان عليلاً من هذه الناحية، وإن كان هذا الانقياد متفاوتاً فيهم إلى درجات مختلفة، هذه هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومن حاد عنها دون مخافة عار أو فتنة كان في حيدانه عنها إما كاذباً أو عليلاً كما قلنا آنفاً.

أما محمد فقد كان يتمالك عن الدنيا وما فيها إلا من هذه الناحية إلا أنه كان معصوماً من أن يتجاوز فيها الحلال.

تعليق على رقم ٢٣ صفحة ١٩٢ المجلد السادس.

إن هذا الخبر الذي يقول المؤلف بأنه مصنوع قد وردت في سورة التحريم آية تتضمنه، وقد فسرها المفسرون بهذا الخبر المصنوع على زعم المؤلف. أما الآية فهي: ﴿وإذ أسرَّ النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلما نبأت به وأظهره الله عليها عرف بعضه وأعرض عن بعض...﴾.

إن هذه الآية صريحة في أن الحديث الذي أسرّه النبي إلى بعض أزواجه يتضمن جزأين من الكلام أي يتضمن حديثين كما هو ظاهر من قوله «عرف بعضه وأعرض عن بعض» فما هما هذان الحديثان؟

قال المفسرون: إن هذين الحديثين هما حديث مارية وإمامة الشيخين أبي بكر وعمر. قالوا والمعرّف هو حديث الإمامة والمعرض عنه هو حديث مارية. واستندوا في ذلك إلى أخبار الرواة وقد رووا أن النبي قال لحفصة لما أفشت السر إلى عائشة «ألم أقل لك اكتمي عليّ؟» فقالت «والذي بعثك بالحق ما ملكت نفسي» أي فرحاً بالكرامة التي خص الله بها أباها.

فإذا كان المؤلف ينفي ما ذكره الرواة من حديث الإمامة بقوله: إنه حديث مصنوع فما عليه إذن إلا أن يبين لنا ما هو المعرّف وما هو المعرض عنه المذكوران في الآية. وإلا فمجرد قوله «بأنه مصنوع» لا تتم به معرفة الحقيقة في هذه المسألة.

نعم ادّعى بعضهم أن في الآية قراءة أخرى وهي «عرف بعضه» بالتخفيف لا بالتشديد، قالوا (وعَرَف) هنا بمعنى جازى عليه، وذلك من قولهم للمسيء، لأعرفن لك ذلك وقد عرفت ما صنعت، قالوا: وكان جزاؤه تطليقه حفصة.

وهذا القول ضعيف من وجهين أحدهما أن هذه القراءة غير مشهورة وهي مع ذلك لا تنفي القراءة الأولى المشهورة، فتبقى القراءة الأولى مبهمة غير معلومة أيضاً إن صحت القراءة الثانية. والوجه الثاني أن (عَرَف) في أصل اللغة لا تستعمل بمعنى مجازي إلا على طريق المجاز. فقول القائل للمسيء «لأعرفن لك ذلك» يراد به التهديد والإيعاد المستلزم للجزاء، والآية مسوقة للإخبار لا للتهديد.

تعليق على بعض ما جاء في المجلد العاشر.

لا ريب أن الفتوح العربية الإسلامية جديرة بأن تعدّ من خوارق الأمور التي يندر أو يتعذر وقوع مثلها في تاريخ الأمم، لأن العرب الذين كانوا في جاهليتهم «كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله»، لما قام محمد فدعاهم إلى الإسلام ووحدهم به وحدة لا تقبل الانقسام سارت جيوشهم زاحفة إلى الشرق والغرب. فلم تمضِ عشرون سنة بعد وفاة محمد حتى فتحوا من البلاد ما لو أراد الإنسان في ذلك الزمان الذي لا واسطة فيه للسير أسرع من الجمل أن يسيح فيها سياحة متفرج لا فاتح لما كاد يستطيع أن يتم سياحته في أقل من هذه المدة.

ولكنا نرى المؤلف يحاول بكلامه في هذا المجلد من كتابه أن يُزري بعظمة هذه الفتوح، وأن يحطّ من قدرها حيث أطال الكلام في بيان الانحلال الذي كان متفشياً في دولتي الفرس والروم في ذلك الزمان وفي بيان ما كان قد دبّ فيهما من الضعف والوهن لكي يجعل ذلك من الأسباب التي سهلت للعرب أن يفوزوا بالنصر في حروبهم المؤدية إلى تلك الفتوح. حتى أنه قال في كلامه رقم ١٣٠ صفحة ٢٠٦ ما حاصله: «لو أن محمداً جاء بالإسلام قبل قرن أو أكثر من قرن (أي قبل انحلال دولتي الفرس والروم) لكان كسرى أنو شروان يستطيع أن يردّ بكل سهولة تلك الزحوف الوحشية (كذا) على أدبارها».

أما نحن فنقول: كل من لازم الإنصاف وكان محايداً غير منحاز إلى جانب دون آخر يرى كلام المؤلف هذا مخالفاً للحق كل المخالفة. ذلك لأن أمارات الانحلال وإن كانت بادية في أمور هاتين الدولتين فإن كل واحدة منهما كانت لم تزل على جانب عظيم من القوة والسطوة، يدل على ذلك ما كان بين هاتين

الدولتين في عهد البعثة النبوية من الحروب الدامية والوقائع العظيمة، فإن الجيوش الجرارة المنظمة والمجهزة بأكمل العدد والعتاد كانت تزحف من إحداهما على الأخرى، وكانت الحرب بينهما سجالاً، فتارة يكون النصر فيها لأولئك وتارة لهؤلاء.

على أن الضعف والوهن اللذين كانا قد دبّا في هاتين الدولتين كما يقول المؤلف مهما كان نوعهما ومهما كان مقدارهما فإنهما لم يجعلا هاتين الأمتين من الوجهة المادية أضعف وأوهن من الأمة العربية التي لم تكن تملك من أسباب القوة في حروبها الدينية سوى البعير والسيف والرمح.

نعم! كانت للعرب قوة لم تكن لهاتين الدولتين ولا لغيرهما من الدول في ذلك الزمان، كانت للعرب قوة معنوية تضمحل دونها القوى المادية، ألا وهي قوة الإيمان بالله وبمحمد رسول الله. ذلك الإيمان الذي جعلهم في وحدة لا تفرقها الأهواء، ولا تفلها الخطوب والأرزاء، وجعل لهم غاية يرون الموت دونها سعادة أي سعادة، ولا ريب أن هذه القوة لم تحصل لهم إلا بالإسلام الذي جاءهم به محمد. فهم بهذه القوة، نعم بهذه القوة فتحوا تلك الفتوح التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ، ولكن انظر إلى المؤلف (عفا الله عنه) ماذا يقول في هذه الفتوح؟

أفاض المؤلف في بيان العوامل والأسباب التي دعت الأمة العربية في العصور القديمة إلى الهجرة من بلادها، وذكر ما حدث في بلاد العرب بمرور الزمان من التغيرات الإقليمية التي عادت بسببها بلاد العرب غير صالحة للحياة السعيدة بما عم أرضها من قحولة ويبوسة، ثم تكلم عن هجرة العرب الأولين، وعن نقلهم وانتشارهم في البلاد، وجعل هذه الهجرة مستمرة إلى أيام الفتوح العربية الإسلامية، كما جعل تلك الفتوح نتيجة من نتائجها.

فالفتوح الإسلامية في زعم المؤلف مسببة عن العوامل والأسباب نفسها التي سببت هجرة العرب في العصور قبل الإسلام، وقال ليست هي مسببة عن الإسلام إلا في الدرجة الثانية، وأما في الدرجة الأولى فسببها والباعث عليها هو الهجرة القديمة ليس إلا وحتى قال في كلامه رقم ١١٧ صفحة ١٥٩ إن الفتوح العربية

الإسلامية لم تكن إلا هجرة مسلحة دخلت في دائرة الإمكان بواسطة الحكم المطلق الذي أسسه محمد، ثم قال: إن العوامل والأسباب التي ساقت أجداد العرب إلى الفتوح قبل التاريخ هي نفسها أيضاً ساقتهم في هذه المرة الأخيرة إلى ما فعلوه من خوارق الأمور في فتوحهم.

وليس قوله هذا بصحيح، لأننا إذا قطعنا النظر عن الفتوح التي يزعمها وينسبها إلى أجداد العرب قبل التأريخ، ونظرنا إلى استمرار هجرتهم بعد التأريخ في قرون عديدة متوالية رأينا هذه القرون العديدة المتوالية خالية من الفتوح العربية رغم استمرار هجرة العرب فيها. فإذا كانت الفتوح الإسلامية مسببة عن العوامل والأسباب نفسها التي سببت هجرة العرب في القديم كما يقول فلماذا خلت تلك القرون العديدة من الفتوح التي أسبابها وعواملها موجودة طوال تلك القرون وكيف تخلّف المسبب عن سببه في تلك القرون؟

فإن قال: إنما خلت تلك القرون من الفتوح لأن الهجرة العربية فيها لم تصادف مثل ما صادفته في أيام محمد من الحكم المطلق الذي أسسه هو لها، قلنا: إذن يكون الحكم المطلق الذي أسسه محمد هو السبب الرئيسي للفتوح الإسلامية وتكون الهجرة العربية من مقوياته ومن عواضده كما هو ظاهر عند أقل تأمل. والمؤلف يقول بالعكس، والفرق بين الحقيقة وبين ما يقوله هو بعيد جداً.

فالحق الذي لا مرية فيه هو أن الإسلام كان في الدرجة الأولى هو السبب المؤدي إلى الفتوح الإسلامية وأنه لولاه لما كانت نهضة عربية، ولا فتوح إسلامية، وذلك لأن الإسلام كما قلنا سابقاً جمع العرب بعد أن كانوا متفرقين، وألف بينهم بعد أن كانوا متعادين متناكرين، وأوجد فيهم وحدة لا تقبل الانقسام وجعل لهم غاية لا يرون السعادة الخالدة إلا في الموت دونها. نعم! يجوز أن تكون الهجرة العربية التي يذكرها المؤلف من مقويات الإسلام في تسببه أسباب الفتوح الإسلامية ومن عواضده، وأما القول بالعكس فمخالف للواقع وبعيد عن الحقيقة.

وإذا أنكر علينا المؤلف وجود الوحدة وجوداً عاماً بين العرب في حياة محمد فلن يستطيع أن ينكر حصولها وتمامها بعد وفاته في أيام أبي بكر الذي كبح جماح الردّة، وأيام عمر الذي تمت على يده الفتوح الإسلامية في الشرق وفي الغرب.

وهذا آخر ما أردنا تعليقه على كتاب «التأريخ الإسلامي» لمؤلفه المستشرق الإيطالي السنيور لئونا كايتاني، وهو (والحق يقال) كتاب جليل يستمد مباحثه من مصادر كثيرة قديمة وحديثة لا يتيسر الحصول عليها لكل أحد، ولا أكتم أني به من المعجبين المعترفين له بالفضل وسعة الاطلاع وبراعة التمحيص والتحقيق في المسائل العلمية ولا أؤاخذه إلا بتسرعه أحياناً في الحكم وأخذه بالظن في مسائل يجب التحقيق وتدقيق النظر فيها قبل البت بالحكم عليها، ويؤسفني أنني أشمّ منه في بعض أقواله رائحة الانحياز إلى جانب دون آخر مما لا يناسب مواقف أهل العلم تجاه الحقائق العلمية.

ونختم هذه الرسالة بكلام له قاله في المقارنة بين المسيحية والإسلامية نذكره بلا تعليق عسى أن يكون عبرة لمن يعتبر من المسلمين في هذا العصر، قال لا فض فوه:

كانت المسيحية التي نشرها الحواريون ديناً عبرانياً خاصاً باليهود ولم تكن ديناً عالمياً عاماً شاملاً لحياة جميع الأمم، حتى جاء بعد ثلاثة قرون ونصف «سن بول» المصلح الشهير فأخرجها مما هي فيه من ضيق وجمود، وجعلها كما يراها اليوم ديناً عالمياً عاماً شاملاً لحياة جميع الأمم. فالمسيحية اليوم إنما هي من أثر المسيحيين الذين دانوا بها وأصلحوها حتى جعلوها بشكل يوافق احتياجاتهم الحيوية.

أما الإسلامية فلم يظهر لها من الحظ والجد ما ظهر للمسيحية، إذ لم يقم في أهلها من يكون ذا جرأة ودهاء فيصلحها كما أصلح «سن بول» المسيحية.

ثم قال: إن المسلمين تمسكوا بمتن الإسلام لا بروحه فأغمضوا عيونهم على شكل الأحكام التي أثبتها محمد، وبقوا جامدين عليها، فلذا بقيت على ما هي عليه من ركود وجمود، أي بقيت ديناً ابتدائياً لا يتمشى مع كل زمان وليس ذلك من عمل محمد بل هو من عمل المسلمين.

وقال: إن الحقيقة والإنصاف يدعواننا أن نقول بأن حالتها الابتدائية هذه كانت أحسن حالة موافقة لحياة المسلمين في زمان محمد، وكذلك يجب أن نقول بأنهم

لو خرجوا بها عن طورها الأول في ذلك الزمان لماتت هي أو (على الأقل) صفحاتها السياسية وهي في مهدها.

هذا ما ذكرناه عن المؤلف ليعتبر به المسلمون فهل من معتبر؟.

كاتبه

معروف الرصافي

الأعظمية في ٢٧ تشرين الثاني سنة ١٩٤١

تعقيبات وتعليقات

بقلم دريني خشبة

ذهب الرصافي في تعليقاته إلى أن وحدة الوجود هي شيء لم تعرفه الدنيا قبل الإسلام، وأن الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) هو أول من عرفها، وأنه لم يذكر شيئاً منها لأصحابه إلا ما لمح به منها لأبي بكر وإن يكن قد أشار إليها في القرآن ثم ظلت مجهولة حتى القرن الثاني من الهجرة حينما جهر بها المتصوفة الذين يعدهم الأستاذ وحدهم فلاسفة المسلمين (ص ١٣ ـ ١٤).

قبل أن نخوض في هذا الحديث الذي لم نكن نؤثر أن نعرض له لو لم يدع الأستاذ الرصافي جميع المسلمين إلى الأخذ به عاتباً عليهم أخذهم بظاهر ما أتاهم الرسول به وعدم فهم ما قاله «محمد» في القرآن على أصله مستشهداً على غفلة المسلمين بكلامهم لمستشرق إيطالي جاهل يقول: «إن المسلمين تمسكوا بمتن الإسلام لا بروحه فأغمضوا عيونهم على شكل الأحكام التي أثبتها محمد وبقوا جامدين عليها، فلذا بقيت على ما هي عليه من ركود وجمود أي بقيت ديناً ابتدائياً لا يتمشى مع كل زمان وليس ذلك من عمل محمد بل هو من عمل المسلمين. . .» ص ٢٠٣ داعياً لهذا المستشرق بألاّ يفض الله فاه لقوله هذا الكلام. . فض الله فاه وأفواه الزنادقة أجمعين!.

لولا هذا اللغو الذي يدعونا الرصافي إليه ولولا أنه طبعه في كتاب وزعه وأهدى منه لما آثرنا أن نخوض في إفك نهانا رسول الله عن الخوض فيه حتى لا

نهلك. . . ولكن ما الحيلة ونحن نرمى بالجمود والدعوة إلى الحجر على حرية الفكر إذا دعونا إلى محاربة هذا البهتان الذي شاع في الدولة العباسية فكان في شيوعه القضاء على أمجاد المسلمين الفكرية والسياسية.

قبل أن نخوض في هذا الحديث إذن نحب أن نعود بالأستاذ الرصافي هداه الله إلى ما قبل الإسلام بقرون عشرة أو نحوها. . . لنعرض ما كان يراه فلاسفة اليونان في هذا الوجود وذلك منذ أن بدأت الإنسانية تتفلسف تلك الفلسفة التي نمقتها وإن تكن هي التي هدتنا إلى الله خالق كل شيء. . . المحيط بكل شيء الهادي إلى سواء السبيل، وسنجتهد ألاّ نلتوي بالقارئ في مهامه تلك الفلسفة اليونانية التي تصور لنا أخصب نضال فكري في التاريخ للاهتداء إلى الحق، ومع ذلك فلم يفز الحق منها بشيء. وسنرى أن اليونان فكّروا في وحدة الوجود وأن مشكلات هذه الوحدة كانت تتعقد في رؤوس فلاسفتهم تعقداً يقف عند أصول مضحكة لأنها مزيج من جبلة الرجال ومن الخبط في ظلمات لم يحن الحين للتفكير الإنساني أن يستجلي أسرارها، ومع أنه من الجرأة أن نلخص هذه الأفكار المتضاربة في عمود أو عمودين من أعمدة هذه المجلة، إلا أننا مضطرون إلى ذلك لنضحك آخر الأمر على وحدة الوجود التي تملأ أدمغة متصوفينا كما ضحكنا أياماً ونحن نكبّ على الفلسفة اليونانية نتأملها ونتدارسها عسى أن تهدينا إلى شيء نفرح به.

١ ـ فكر طاليس في نشأة الموجودات حية وجامدة فزعم أنها نشأت من رطوبة[١] ولكن كيف نشأت؟ هذا ما لم يستطع طاليس أن يفسره.

٢ ـ ثم زعم تلميذه أنجزماندر أنها خلقت من مادة غير معينة ولا محدودة[٢] وذلك بالانفصال عنها ثم قضى الله عليها بالفناء في تلك المادة ثانية للأنانية التي أبدتها في أن تكون لها حياتها المستقلة!

٣ ـ ثم زعم أنجزمينس أنها البخار (Vapour-anp) وأن الأشياء قد خلقت منه إما بالتكاثف (السحاب والماء والتراب) أو بالتخلخل (النار والشموس)!.

---

(١) Moisture.

(٢) Infinite undefined.

٤ ـ ثم جاء فيثاغورس وأتباعه الذين اقتدوا بأورفيوس الموسيقي في تقشفه وزهده واتخذوا البياض شعاراً لهم وسعوا إلى تطهير النفس من أدران المادة بالتفكير الفلسفي فزعموا أن الأشياء قد خلقت من العَدَد (!!) وملأوا فلسفتهم بالألغاز التي لا يفهمها من ليس من طائفتهم.

٥ ـ ثم كان اجزنوفانس المنشد الذي ثار بأساطير هومر الإلهية ودعا الناس إلى عبادة الله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي تنزه عن الأعضاء فهو سميع كله سمع وبصير كله بصر وعاقل كله عقل موجود في كل الوجود Omnipresent إلا أنه كان يؤمن بأن الله (حال) في العالم وأنه ليس شيئاً غيره وهو لذلك أول قائل بوحدة الوجود.

٦ ـ ثم جاء يارميندس فأنكر كل ما تدركه الحواس ولم يؤمن إلا بما يدركه العقل وذهب إلى أن كل شيء غير الوجود ـ الكينونة! ـ خداع ووهم لأن المحسات كلها فانية والوجود وحده هو الأزلي الخالد إلا أنه عاد فاعترف بكرية الوجود وأنه يشغل مكاناً، وفي ذلك اعتراف ضمني بمادة الوجود!.

٧ ـ ويؤيد الفيلسوف زينو ما ذهب إليه يارميندس وينكر الحسيات والتعدد والحركة (وسبحان واهب العقول) فكأنما العالم عند هؤلاء عالمان عالم الوجود المعنوي وعالم الوهم (اللاوجود) الحسي ـ أما ما هي العلاقة بين العالمين فلم يحاولوا تبيانها.

٨ ـ ويجيء هرقليطس فينقض آراء من تقدموه ويعترف بالتقاء عالمي الوجود واللاوجود بل بالتقاء المتناقضات كلها محتجاً بأن التناقض هو في نظرنا فحسب، ثم يرتئي أن العالم كله مخلوق من النار وأنه دائم التحول لا يثبت على حال واحدة لحظة واحدة، وأن العقل الإنساني والحياة الإنسانية هما قبضة من تلك النار تشتعل بالحواس والتنفس ـ ودوام التحول هو دوام الاشتعال NUP إلى أعلى Way up إلى أسفل Way down إلخ.

٩ ـ ثم يأتي أمينزوكلس فيرد المخلوقات إلى أربعة جذور (عناصرا): التراب والماء والهواء والنار، ويزعم أنها لا تتغير في طبيعتها وأن الذي يقوم بالاتصال

بينها هو الحب (الجاذبية) وأن الذي يقوم بالانفصال بينها هو البغض (التنافر) ويتناوب الحب والبغض تجميع العناصر وتفريقها إلى الأبد فمرة ينتصر الحب فيصير الكون كله مزيجاً وحدة وأخرى ينتصر البغض فتتفرق العناصر.

١٠ ـ وتأتي نوبة الذريين فيقول دمقريطس[1] أن العالم يتركب من ذرات seeds يدفع بعضها بعضاً خبط عشواء (!!) فيناقضه أناجزاجوراس الذي يقول بتعدد العناصر وبوجود قوة عاقلة مدبرة حكيمة هي «العقل» أو ما يسميه Noos تتولى تحريك تلك العناصر وتوجيهها وجهة غائية صالحة تضمن جمال الكون ونظامه إلا أنه يعتقد قدم العقل والعناصر على السواء وأن أحدهما لم يخلق للآخر وإن حرك العقل العناصر وألف معها «وحدة الوجود!» ومع ذلك فقد ظل أثينياً آخر الأمر.

١١ ـ يتولى «دور» السفسطائيين الذين يعنون بالحياة العملية ويهملون الفلسفة النظرية وزهدوا في المناقشة حول الآلهة. ويقول أحدهم «بروتاجورامس»: «إنني لا أستطيع أن أستبين صورهم وأن حياتنا القصيرة لا تساعدنا على معرفتهم معرفة صحيحة لشدة الغموض الذي يكتنفهم!» وبهذا أثاروا الشكوك وزعزعوا العقائد وإن خدموا الثقافة خدمة جليلة.

١٢ ـ ويصلح سقراط ما أفسده السفسطائيون وينشئ نظرية المعرفة القائمة على الإدراكات العقلية والمعاني الكلية والتي جعلها أساساً للفضيلة كما جعل الجهل أساساً لكل الشرور وتجاهل عواطف المرء وشهواته فكانت نقطة الضعف في فلسفته التي ردت إلى الناس إيمانهم بالحقائق الخارجية على أساس ثابت غير الأساس القديم الساذج الذي هدمه السفسطائيون. وقد انقسم أتباع سقراط بعد موته إلى طوائف ثلاث فانصرف الكلبيون عن زخرفة الحياة وآثروا التقشف وزهدوا في العلوم والفنون بل دعوا إلى الجهل مكتفين بالفضيلة التي تكفل لهم السعادة! أما القورينيون فقد خالفوا الكلبيين في طريق الوصول إلى الفضيلة، ولم يروا السعادة في الزهد والتقشف بل رأوها في اللذة والاستمتاع بكل ما تصبو إله النفس في حدود الاعتدال حتى لا تكون النتيجة شراً، وكلما كانت اللذة حسية كانت في

---

(١) أسقطنا من السلسلة أستاذه الفيلسوف ليكبوس وإن يكن هو صاحب النظرية.

نظرهم أضمن جلباً للسعادة من اللذة الذهنية، ولهم في شرح الملذات كلام طويل عجيب. أما الميجاريون فقد نشدوا السعادة ـ أعني الفضيلة ـ في حياة التأمل والمعرفة في التعمق الفلسفي واستكناه حقيقة هذا الوجود.

١٣ ـ ثم كانت نظرية المثل التي قال بها أفلاطون وأن لكل شيء مثالاً من الكمال مجرداً من الحس يسعى إليه فهو المثل ذوات مستقلة عن الأشياء لها وجود قائم بنفسه وجعل مثال الخير أساس جميع المثل. ومع أن أفلاطون يعترف بوجود إله خلق العالم ويمسكه ويدبر أموره فهو يتردد بين الوحدانية والتعدد ولا يحدد العلاقة بين الله ومثال الخير. والعالم عند أفلاطون عالمان: عالم الحقيقة وهو عالم المثل وعالم الظواهر وهو هذا العالم المحس وهو صورة لعالم المثل، ثم هو يؤمن بالتناسخ فيقود النفس السعيدة إلى عالم المثل وتبقى فيه حقبة ثم تعود فتحلّ في إنسان آخر فإن كانت شقية عذبت قليلاً ثم حلت في جسم مخلوق وضيع. والسعادة عند أفلاطون هي الإحاطة بعالم المثل وفهم العلاقة بين المحسوسات والتمتع بالمتع البريئة ثم تحصيل أكبر قدر من الثقافات. وترانا من أفلاطون أمام ثالوث عجيب، المادة والمثل والله، وكلها قديم وهذا هو الضلال.

١٤ ـ وقد نقد أرسطو نظرية المثل وهدمها من أساسها لما خلق أفلاطون من هذا العالم الخيالي الذي يوازي هذا العالم المدرك ولأنه لم يستطع تعليل كليهما ولا تعليل الحركة في العالم الثاني. وقد رأى أرسطو أن سبب هذه البلبلة في أفكار الفلاسفة هو عدم وجود قواعد ثابتة تضبط أفكارهم وكلامهم فاخترع المنطق لهذا الغرض. وقد عرض لمسألة الله وخلق العالم فنفى الزمنية بينهما بل جعلهما مقترنين اقتران المقدمة بالنتيجة فلم يكن الله أولاً ثم كان العالم، وبهذا كان العالم قديماً عند أرسطو... والله عنده هو الكمال المطلق والعلة الصورية الغائية التي تحرك هذا العالم بجذبه إليه، وهذا هو الترقي اقتراب العالم من الكمال المطلق... وما دام العالم قديماً فهو لا أول له... وكذلك لا نهاية له... واضطرب أرسطو في تصور ذات الله هل له وجود مستقل مشخص أم ليس له هذا الوجود المشخص المستقل؟ فقول أرسطو مرة إن الله يحيا في سعادة أبدية وإنه هو الوجود المطلق يدلّ على التشخيص والوجود المستقل ولكن تعبيره عنه مرة أخرى

بأنه هو الصورة المجردة يعني أنه من مادة لا وجود لها... وعلى هذا فلا وجود له إلا هذا الوجود المعنوي وليس بعد هذا اضطراب في فلسفة المعلم الأول الإلهية، أما فلسفته الطبيعية فسليمة لا غبار عليها إذ تتبع هذه الفلسفة نشوء العالم من الهيولى إلى الصورة وإن فضله داروين في هذا الباب.

***

وبعد، فكيف بعد هذا العرض السريع لهذه الناحية من نواحي الفلسفة اليونانية يزعم الأستاذ الرصافي أن وحدة الوجود هي شيء إسلامي بحت لم يعرفه إلا محمد ثم فلاسفة المتصوفة المسلمين بعد محمد بقرن أو قرنين من الزمان؟!.

ثم ماذا أضاف الفلاسفة اليونانيون من الهلكة والتخبط من لدن طاليس أول فلاسفتهم إلى أرسطو أعظم مفكريهم، بسبب القول باندماج الله في العالم أو العالم في الله إلا من هدى الله!

أما الرد على الأراجيف التي تنشأ عن هذا الإفك فليس هذا أوانه[1].

(١) نُشرت في مجلة الرسالة، العدد ٥٧٢ الصادر يوم الاثنين ١٩ يونية (حزيران) سنة ١٩٤٤ بعنوان «رسائل التعليقات للرصافي ـ وحدة الوجود في الفلسفة اليونانية» (عبد الحميد الرشودي).

وحدة الوجود
والأستاذ دريني خشبة

بقلم معروف الرصافي

كتب الأستاذ دريني خشبة في مجلة «الرسالة» المصرية أربع مقالات متتاليات تعقب بها «رسائل التعليقات» للرصافي وفند بعض ما جاء فيها من أقوال، ونحن هنا لا نريد أن نعرض إلا لمقاله الثالث فقط المنشور في العدد ٥٧٢ من الرسالة أما مقاله الأول والثاني والرابع فنضرب عنها صفحاً لأنها خارجة عن حدود آداب البحث والنقد، والظاهر أنها مكتوبة لغرض آخر غير هذا النقد الذي لا نشك في أن الأستاذ خشبة يعرف حدودها فلا يتعداها كما يعرف حقوقها فيرعاها، وواجباته فيؤديها إذ وجّه إلى الرصافي تهمة هو بريء منها، ونسب إليه أقوالاً لم يقلها، وكل ذلك يدل على أنه لم يقرأ رسائل التعليقات وإنما تصفحها سريعاً بلا إمعان ولا تثبت ولم ينقل عبارات الرصافي بنصوصها بل ذكرها ناقصة مقتضبة ومشوهة واكتفى بالإشارة إلى عدد صفحاتها، ولا شك أن الناقد النزيه لا ينظر في المساوئ فقط بل في المحاسن أيضاً، وقد تعمد في تعابيره القدح والشتم مما لا يليق بأقلام النقاد العارفين إلى غير ذلك مما يدلّ على أنه لم يقف فيما كتبه موقف الناقد بل موقف الطاعن الحاقد لسبب لا نعلمه نحن بل هو.

وأما مقاله المنشور في العدد ٥٧٢ من الرسالة فإنه قد ترجم فيه للقراء أقوال القدماء من فلاسفة اليونان حول وحدة الوجود كما يزعم هو ليثبت بها أن نظرية

وحدة الوجود قديمة وأنها ليست بإسلامية محضة كما يقول الرصافي، فعلى ذلك نقول: كان يجب على الأستاذ أن يذكر أولاً نظرية وحدة الوجود التي يقول بها أهل التصوف كما ذكرها وصوّرها الرصافي في رسائل التعليقات، ثم يأتي بعد ذلك بأقوال فلاسفة اليونان لكي يعلم القراء أين تقع هذه الأقوال من وحدة الوجود التي ذكرها الرصافي، ولكنه لم يفعل ذلك بل أهمل ذكرها فكان، بسبب ذلك، قراء الرسالة في حكمهم كالقاضي الذي سمع رد المدعى عليه من دون أن يسمع دعوى المدّعي ولا ريب أن ذلك مخالف لآداب البحث والنقد.

ولنذكر وحدة الوجود التي ذكرها الرصافي في تعليقاته ثم نذكر تلك الأقوال ونقارن بينها لكي نرى أين هذه من تلك.

وحدة الوجود عند الصوفية

يعبر الصوفية عن ذات الله «بالوجود الكلي المطلق اللانهائي» ويقولون بأنه لا وجود غيره وأن هذه الكائنات ما هي إلا مظاهر وصور للوجود الكلي قائمة به فليس لها وجود غير الوجود الكلي، ويشبهون ذلك بأمواج البحر فكما أن الأمواج ليست سوى مظاهر وصور قائمة بالماء وكما أنها لا وجود لها غير وجود الماء، كذلك هذه الكائنات بالنسبة إلى الوجود الكلي.

هذا مجمل ما يقال في تصور وحدة الوجود التي يقول بها أهل التصوف ويمثلونها بقولهم لا وجود إلا الله وهم فيها مستمدون من الآيات القرآنية كما هو مذكور بالتفصيل في رسائل التعليقات.

ما يقوله فلاسفة اليونان

لقد ذكر لهم الأستاذ خشبة أقوالاً كثيرة وكلها بعيدة عن وحدة الوجود فلا نعرض إلا لأقربها حوماً على الوحدة التي يقول بها أهل التصوف، وإذا ثبت بطلان هذه ثبت بطلان غيرها بطريق الأولى فنقول:

ذكر الأستاذ في رقم (٥) أقوال (أجرنوفانس) الذي دعا الناس إلى عبادة الله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي تنزه عن الأعضاء فهو سميع كله سمع وبصير

كله بصر وعاقل كله عقل. . . موجود في كل الوجود إلا أنه كان يؤمن بأن الله (حال) في العالم وأنه ليس شيئاً غيره. قال الأستاذ وهو في ذلك أول قائل بوحدة الوجود.

فنقول إن القول بالحلول ينافي وحدة الوجود كل المنافاة لأنه بحكم الضرورة يقتضي حالاً ومحلولاً فيه فيكون الوجود وجودين لا وجوداً واحداً. فكيف يكون الله حالاً في العالم ويكون ليس شيئاً غيره؟

والصوفية ينكرون الحلول أشد الإنكار ويرون القول به كفراً بوحدة الوجود فالعالم عندهم ليس له وجود حقيقي غير الوجود الكلي فهو قائم به ومظهر من مظاهره ليس إلا وكذلك الموجة في البحر فإن الماء لا يكون حالاً في الموجة لأن الموجة لا وجود لها وإنما هي صورة قائمة بالماء.

فإذا كان الأستاذ خشبة يرى قول هذا الفيلسوف اليوناني منطبقاً على وحدة الوجود فهذه ليست بوحدة الوجود التي قال بها الصوفية في الإسلام.

ثم نقل الأستاذ في رقم (١٠) بعض أقوال الذريين من فلاسفة اليونان فذكر عن (أناجزاجوراس) أنه كان يقول بتعدد العناصر وبوجود قوة عاقلة مدبرة حكيمة هي (العقل) تتولى تحريك تلك العناصر وتوجيهها وجهة عالية صالحة تضمن جمال الكون ونظامه إلا أنه يعتقد قدم العقل والعناصر على السواء وأن أحدهما لم يخلق الآخر وإن حرك العقل العناصر وألف معها وحدة الوجود.

فنقول حق لنا أن نتمثل منا بالمثال القائل (صرحت بجدان) فإن قول هذا الفيلسوف مصرح عن وجودين قديمين فأي معنى يبقى لقوله في الجملة الأخيرة: (وإن حرك العقل العناصر وألف معها وحدة الوجود) وكيف يصح تأليف الوحدة من وجودين قديمين وكيف يصح من الأستاذ أن يعتبر هذا الفيلسوف قائلاً بوحدة الوجود. نعود هنا فنقول إن الصوفية يقولون بالوجود الكلي المطلق اللانهائي وإنه لا موجود في الحقيقة سواه وإن جميع الكائنات ليس لها وجود حقيقي مستقل عن الوجود الكلي وإنما هي مظاهر للوجود الكلي وصورة قائمة به قيام صور الأمواج بماء البحر.

نكتفي من تلك الأقوال التي ذكرها الأستاذ بهذين القولين تاركين التعرض لغيرهما لأنهما يحومان بعض الحوم حول نظرية وحدة الوجود وإن كان ما بينهما بون بعيد جداً.

هذا ما نريد أن نقوله الآن للأستاذ خشبة وقد بقي أمران لا بد من التعرض لهما، الأول أننا نرى الأستاذ خشبة في مقالاته يتهم الرصافي بأنه (يدعو إلى دين جديد) فعلى هذا نقول:

إن الرصافي في رسائل التعليقات لم يجئ مقرراً لمبدأ ولا واضعاً لمذهب وإنما تكلم عن وحدة الوجود التي قال بها كبار الصوفية من قديم الزمان فأوضحها وشرح غوامضها وكشف النقاب عن وجهها وهو في كل ما قال عنها منتهج مناهج الصوفية الذين يعبر هو عنهم «بفلاسفة الإسلام».

سلوا من شئتم ممن عرفوا الرصافي من قريب أو بعيد، هل ادعى التصوف أو هل تظاهر به فإنكم لا تجدون من يجيبكم بنعم. على أنكم لو كنتم قرأتم رسائل التعليقات بإحاطة واستقصاء لعلمتم أن الرصافي يخالف الصوفية في بعض أقوالهم وينكر عليهم بعضها وإن وافقهم في كثير منها ولا سيما وحدة الوجود.

فالرصافي لم يتكلم في رسائل التعليقات عن وحدة الوجود دعاية للتصوف وإنما تكلم عنها بمناسبة مطالعة كتاب «التصوف الإسلامي» للدكتور زكي مبارك بقصد الاستفادة منه لأنه منذ أيام الصبا مولع بمباحث التصوف وإن لم يكن هو من الصوفية.

وإذا كان هذا هكذا فماذا يريد الأستاذ بقوله إن الرصافي يدعونا إلى دين جديد، وأي دين يعني وكل من قرأ رسائل التعليقات علم أن الرصافي غير داع إلى شيء وإنما هو فيما كتبه هناك موضح وشارح ومفسر لا غير، ولكن الأستاذ أراد التهويل والتشنيع عند العامة فقال هذا القول المخالف للحقيقة من دون مبالاة فاللهم غفراً.

الثاني: يظهر من الكلمة الأخيرة التي كتبها الأستاذ خشبة في الرسالة رداً على رسائل التعليقات أنه يتهم الصوفية أهل وحدة الوجود كلهم لا الرصافي وحده،

بأنهم زنادقة وأنهم إباحيون وأنهم مثل القورينيين من تلامذة سقراط ينشدون اللذة واللذة الجنسية الخسيسة على وجه الخصوص «وأنهم يقولون بأن الهداية والضلال واحد وأن التقى والدعارة صنوان وأن المصير واحد». إلى غير ذلك من الأقوال التي ذهبت مشرقة والصوفية مغربون وهم منها بريئون وعنها بعيدون.

إن في هذه الأراجيف دليلاً آخر على أن الأستاذ لم يقرأ رسائل التعليقات بل مرّ بها الخطفى فثارت به حميته الدينية لا ثقافته العلمية فأخذ يقول هذه الأقوال جزافاً ويرمي الكلام على عواهنه رمياً دون تأنٍ ولا تثبت.

ولننظر في الذي دعا الأستاذ إلى هذه التهم ما هو فنقول: لما كان الصوفية يقولون بأن كل ما وقع في هذا الكون فهو حق وأنه لا باطل إلا المحال كما هو مذكور في رسائل التعليقات تساوت عندهم المتضادات فالشر كالخير والضلال كالهدى كلاهما حق لأنه واقع ولو كان باطلاً لما وقع لأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع. ولكن هذا التساوي في المتضادات إنما هو بالنسبة إلى الوجود الكلي أي إلى ذات الله بالنسبة إلينا، فذات الله في رأيهم لا يصدر عنها الباطل بل كل ما صدر عنها فهو حق وهم يستدلون على ذلك بآيات من القرآن كما هو مذكور في رسائل التعليقات.

فإن كان الأستاذ خشبة ينكر عليهم هذا الرأي فما عليه إلا أن يذكر دليلهم ثم ينقضه بدليل مثله أو خير منه وأن يفسر لنا الآيات التي استدلوا بها تفسيراً يبطل به رأيهم وحينئذٍ نشكر له ذلك شكراً جزيلاً ويكون هو أيضاً في غنى عن اتهامه إياهم هذه التهم المنكرة بغير حق.

ولا بد أن الأستاذ خشبة قد قرأ كتاب التصوف الإسلامي للدكتور زكي مبارك واطلع على ما نقله عن الجيلاني من أن الله هو الهادي وهو المضلّ وأن الضالّ متحقق بصفة الضلال كما أن المهتدي متحقق بصفة الهداية وأنهما أمام الله سواء كما هو مذكور في رسائل التعليقات أيضاً. وهذا صريح في أن تساويهما إنما يكون أمام الله أي بالنسبة إلى الله لا بالنسبة إلينا.

إلا أن الدكتور زكي مبارك حفظه الله لم ينتبه إلى أن هذا التساوي إنما هو

بالنسبة إلى الله فقط، فلذا أخذ في كتابه يتخوف منه على الشريعة والديانة والدولة والقوانين والأنظمة بما هو مذكور في كتاب التصوف الإسلامي، ولا حاجة إلى ذكره هنا، ونحن في رسائل التعليقات قد أوضحنا للدكتور زكي مبارك أن هذه المخاوف واقعة في غير محلها بما لا حاجة إلى تكراره هنا.

ولو أن الأستاذ خشبة قرأ رسائل التعليقات واطلع على ما كتبناه في رد هذه المخاوف لما وجه هذه التهم إلى الصوفية الأبرياء ولعلم أن القول بتساوي المتضادات لا يصادم أحكام الشرع ولا يستلزم الفوضى ولا يجعل الدعارة في الناس كالتقوى ولا الرذيلة منهم كالفضيلة ولكن اتباع الهوى هوى النفس هو الذي حمله على هذا التهويل والتشنيع حتى نثل ما في كنانته من تهم منكرة على صدور هؤلاء الأبرياء.

ومن المعلوم أنه قد انتسب إلى الصوفية في الأزمنة الماضية أناس ليسوا منهم فكانوا ولم يزالوا في التصوف أدعياء وبالصوفية لصقاء وكثروا في البلاد حتى كانت لهم الزوايا والرباطات والخانقات وانتشرت بدعهم حتى كتب في ذمهم وتوهينهم بعض المتحمسين من علماء الدين كابن تيمية وابن القيّم وغيرهما.

ولا ريب أن هؤلاء ليسوا من الصوفية في العير ولا في النفير. وقد تكلم عنهم الرصافي في رسائله ونفاهم من التصوف واستخرج نفاوتهم من الصوفية فرماهم جانباً، وقال: نحن إذا قلنا الصوفية فلا نعني بهم هؤلاء وإنما نعني بهم رجالاً من الأصفياء الأبرار أولي النفوس الزكية والتفكير الحر القائلين بوحدة الوجود.

ولكن الأستاذ خشبة قد أبى ضميره المدفوع إلا أن يخلط هؤلاء بهؤلاء ويجعلهم كلهم فئة واحدة ويوسعهم ذماً وثلباً ولا سيما القائلين بوحدة الوجود فإنه قد شدد عليهم النكير وشنع عليهم قولهم بوحدة الوجود كل تشنيع وعبر عنهم بالأنجاس ولم يستثن منهم أحداً حتى الجنيد وأمثاله ممن تقدموا عليه أو تأخر عنه. ولم يكتفِ بذلك حتى أخذ يذكر قراء الرسالة بما كتبه علماء الدين في الماضي من ذمهم وتوهينهم كان ذلك كأقوال من فلاسفة اليونان شيء لا يعلمه أحد إلا الأستاذ خشبة.

ومما يدعو إلى الحيرة والعجب أننا لم نرَ في الأولين ولا في الآخرين من اتهم الصوفية بأنهم إباحيون يطلبون اللذة الجنسية الخسيسة في جميع أحوالهم حتى جاء الأستاذ خشبة فافتأت عليهم هذا الباطل الذي ليس فوقه من باطل.

إن كلمة الأستاذ خشبة الأخيرة قد هتكت ستار ضميره، وكل ما قاله عن رسائل التعليقات يدلّ دلالة واضحة على أنه لم يكن ناقداً بل كان مشوهاً ومشنعاً، فهل كان هذا منه بدافع من تحمسه الديني أو كان بدافع آخر، وإلا فليس من آداب البحث والنقد ولا من المعقول أن يهرف (!) برسائل التعليقات كلا هذا (الهرف!) من دون داع إليه.

وآخر ما نقول هو أن الرصافي إنما يكتب للحقيقة لا لأغراض أخرى، فإن أصاب فلله المن والفضل وإن أخطأ فأجره من الله مأمول وعذره عند كرام الناس مقبول.

في سبيل وحدة الوجود

بقلم الدكتور زكي مبارك

قرأت الكلمة الأخيرة للأستاذ دريني خشبة في الرد على الأستاذ معروف الرصافي وهي كلمة لا تتسق مع موضوع البحث لأن الأستاذ دريني سلك فيها مسلك التحدي للأستاذ الرصافي وذلك مسلك لا أرتضيه في مثل هذه المساجلات.

وسبب هذه المعارك يرجع إلى آرائي عن وحدة الوجود في كتاب التصوف الإسلامي وكان المنتظر أن أقول كلمة في الفصل بين أولئك المتخاصمين ولكني سكت عن عمد لأن تلك المعارك اتجهت وجهة دينية مع أن نظرية وحدة الوجود نظرية فلسفية، والدين يلاقي الفلسفة في حين ويفترق عنها في أحيان.

كنت أستطيع أن أفصل بين أولئك المتخاصمين لأن كتابي سبب هذه الخصومة ولأني شغلت نفسي بدرس هذه النظرية عدداً من السنين، ولكني رأيت أن أقف على الحياد لأن اشتراكي في المناظرة سيزيدها احتداماً إلى احتدام وسيسوقنا جميعاً إلى متاعب فكرية تزلزل العقول وتبلبل القلوب.

أنا حاضر لخوض هذه المعركة من جديد ولكن أين الميدان؟ سيتصدى للرد عليّ ناس لا يفهمون مرامي كلامي كالناس الذين زعموا أني أنكرت إعجاز القرآن هي الآراء الباقية وإن قال بعض الخلق إنها من الكفر الموبق!

لن أعيد القول في نظرية وحدة الوجود إلا يوم أضمن أن ينظر الناس لحرية الرأي كما كان ينظر المسلمون إلى تلك الحرية في عهد ازدهار المدنية الإسلامية.

أما اليوم فأنا يائس من حرية الرأي فكل كاتب يحاول أن يكون واعظاً في مسجد أو راعياً في كنيسة كأن الفكر الحر من القيود لم يبقَ له مكان في هذا الوجود.

والذي يهمني في هذه الكلمة الوجيزة هو دعوة الباحث المفضال الأستاذ دريني خشبة إلى اجتياز عقبات هذه المساجلة بأسلوب لا يجرح الأستاذ الرصافي ولا يصور الباحثين المصريين بصورة المتعنتين.

وكنت وعدت بالرد على الأستاذ الرصافي وسأفي بما وعدت ولكن بالتجمل والترفق فما يجوز أن أجرح رجلاً شغل نفسه بتأليف كتاب يردّ به على كتابين من مؤلفاتي، والأستاذ دريني يعرف أن الذوق هو خير ما دعا إليه الأنبياء.

والمودة الوثيقة التي أضمرها للأستاذ دريني توجب علي أن أدعوه إلى الاقتصاد في الغض من نظرية وحدة الوجود فهي نظرية عبقرية وهي خير ما جادت به قرائح الفلاسفة في تاريخ الفكر الإنساني، وليس من السهل أن تنهدم بمقالات يؤازره فيها الأستاذ عبد المنعم خلاف، وإن بلغنا الغاية في قوة الحجاج. أنا أحترم كل رأي يصدر عن عقيدة وإن أنكره عقلي ولا أحتقر غير الآراء التي تصدر عن الرياء.

ومن المؤكد عندي أن الأستاذ دريني والأستاذ عبد المنعم يصدران عن عقيدة في الغض من نظرية وحدة الوجود، فأنا أنظر إلى ما يكتبان بعين المحب العطوف.

فإن قال قائل: وكيف جاز أن أسكت عن تأييد هذه النظرية والأقلام تنوشها من كل جانب؟ فجوابي أنني قلت فيها كل ما أملك من القول في كتاب التصوف الإسلامي وأنا أكره الحديث المعاد.

وأنا أيضاً نقضت هذه النظرية بعد أن شرحتها في كتابي لأن طريقتي في التأليف تقوم على أساس الاستقصاء في موازنة الآراء.

وهناك مشكلة سكت عنها الأستاذ دريني وهي تأثير تلك النظرية في الحياة الإسلامية إن كان قرأ الفصل الخاص بالمدائح النبوية في كتاب التصوف الإسلامي.

فما رأيه في هذه المشكلة وهي من كبريات المشكلات؟ سيدفع الأستاذ دريني ثمن المودة التي أضمرها لروحه اللطيفة والثمن هو دعوته إلى قراءة التصوف الإسلامي مرة ثانية ليرى كيف أقمت نظرية وحدة الوجود على أمتن أساس.

يسرّني أن أساجل باحثاً له في نفسي منزلة الصديق الغالي ويسرّني أن ينتصر في المساجلة فما لي غير الوصول إلى الحق ولو كان دليلي إليه أعدى أعدائي.

أنا أعلن إيماني بوحدة الوجود على نحو ما ذهبت إليه في كتاب التصوف الإسلامي ولن أرتاب إلا بالإقناع فهل تستطيع إقناعي أيها الصديق؟

يجب أن تعرف أني سأقهرك على المشي فوق الأشواك وأني سأصل إلى إقناعك بما لم يقنعك به الأستاذ معروف الرصافي، أنت تهدد بالعودة من المصيف لتجتاح خصومك، وأنا أهددك بما ادخرت لعقلي وقلبي من هجير مصر الجديدة، فتعالَ إلى مساجلتي أيها الصديق الغالي. وأساس المساجلة أن نترك التفكير في أن نظرية وحدة الوجود تجني على العقيدة الإسلامية، وأنا أعتذر بالنيابة عنك للأستاذ معروف الرصافي وهو رجل أعفى نفسه في جميع أطوار حياته من الرياء وسيكون له في تاريخ الشعر والرأي مكان.

إنه رجل يعتذر عن الضعف بشيخوخته فكيف تستطيل عليه بشبابك؟

سأرى ما تجيب به يا صديقي بعد عودتك من المصيف وإن كان لي سبيل إلى الهرب من مصاولتك، وهي أني أستعد لشرح مسابقة الأدب العربي، فقد بدأتها في الرسالة منذ أعوام ومكانها في مجلة الرسالة وهو مكانها الأول، فإلى اللقاء بعد أسابيع.

حول وحدة الوجود
فيما كتبه الأستاذ دريني خشبة

بقلم الأستاذ معروف الرصافي

كتب الأستاذ دريني خشبة في العدد ٥٩١ من الرسالة مقالاً كرر فيه شتائمه السابقة لأهل وحدة الوجود عامة، وللرصافي خاصة، نحن هنا لا نريد أن نقابل تلك الشتائم بمثلها وإن كنا أقدر عليها من غيرها، لأننا نكره النزال في حومة لا يخرج منها الغالب إلا وهو أذم من المغلوب.

يقول الأستاذ خشبة: «كيف تكون الكائنات مظاهر لهذا الإله العجيب الذي يقول أنصار وحدة الوجود إنه لا وجود إلا له... أما هذه المخلوقات فهي باطل... وهي وهم... ولست أدري كيف يكون الرصافي وهماً وباطلاً... إلى آخر ما هنالك من أقاويل أرجف فيها...

إن الأستاذ خشبة يتهم خصمه بنقيض اعتقاده، ويحمل كلامه على ضد مراده، ثم يؤاخذه على ذلك مؤاخذة إرذال وتشنيع، وهذا لعمر الله لم يعهد في تاريخ البحث والمناظرة لأحد قبل الأستاذ.

أنا لا أشك في أن الأستاذ لو قرأ في الصفحة ٢١ من رسائل التعليقات ما نقلناه عن محيي الدين بن عربي من كلامه حول ما جاء في الحديث النبوي «أصدق كلمة قالتها العرب قول لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) » وما أوضحناه نحن وذكرناه هناك، لاحمرّ خجلاً من قوله إن هذه المخلوقات باطل وإنها وهم.

إن أهل وحدة الوجود يعطون الكائنات وجوداً لا يدركه الفناء لأنهم يرون وجودها ووجود الله واحداً وهذا هو كل ما يريدون من قولهم بوحدة الوجود، فالموجود في رأيهم واحد لا اثنان وهو الله ذو الوجود الكلي المطلق اللانهائي، وما هذه الكائنات عندهم سوى مظاهر للوجود الكلي وصور قائمة به كالأمواج في البحر فإن الموجود في البحر واحد وهو الماء وما الأمواج سوى مظهر من مظاهر الماء وصور قائمة به وليس للأمواج وجود غير وجود الماء، ولا ريب أن وجود الأمواج حق لا وهم من الأوهام.

والظاهر أن الذي حمل الأستاذ خشبة على جعله المخلوقات وهماً هو قولهم: إنه لا وجود إلا لله، ولو افتكر الأستاذ جيداً لأدرك أنه لا يلزم من ذلك أن تكون المخلوقات وهماً ولنضرب له مثلاً أوضح من أمواج البحر: هرماً مبنياً من الثلج فنسأل الأستاذ هل لهذا الهرم وجود غير وجود الماء؟ كلا! وهو مع ذلك حق لا وهم من الأوهام بل كل ما هنالك أنه غير قائم بذاته بل بالماء فهو من هذه الناحية يقال له باطل على طريق التشبيه أي كالباطل. وبذلك فسر محيي الدين بن عربي قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل إذ قال: «اعلم أن الموجودات كلها وإن وصفت بالباطل في حق من حيث الوجود ولكن سلطان المقام إذا غلب على صاحبه يرى ما سوى الله باطلاً من حيث إنه ليس له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم، وهذا معنى قول ما سوى الله باطل أي كالباطل لأن العالم قائم بالله لا بنفسه».

ثم قال: (والعارف إذا وصل إلى مقامات القرب في بداية عرفانه ربما تلاشت هذه الكائنات وحجب عن شهودها بشهود الحق لا أنها زالت من الوجود بالكلية ثم إذا أكمل عرفانه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد).

هذا ما قاله محيي الدين وأين هو مما قاله الأستاذ خشبة من أن هذه المخلوقات باطل وأنها وهم. ولا ريب أن شهود الحق والخلق معاً في آن واحد كما قال محيي الدين هو كشهود الماء والهرم الثلجي معاً في آن واحد، وهذه المرتبة عند الصوفية تسمى مرتبة الجمع كما هو مسطور في كتب التصوف فكما أن وجود الهرم الثلجي حق لا وهم وإن لم يكن له وجود غير الوجود الكلي أو غير

وجود الله، وكما أن هذا الهرم مظهر من مظاهر الماء وصورة قائمة بالماء كذلك المخلوقات كلها مظاهر للوجود الكلي وصورة قائمة به فهي كهذا الهرم ليس لها وجود غير الوجود الكلي المطلق.

أليس من العيب عند الأستاذ خشبة أن يتهم الصوفية بضد ما يقولون ثم يشنع عليهم قولهم كل هذا التشنيع وكيف جاز للأستاذ أن يتغاضى عن فصل كتبناه تحت عنوان (الحق والباطل في رأي أهل التصوف) وقد صرّحنا فيه بأن كل ما وقع فهو حق عند أهل وحدة الوجود وأنه لا باطل عندهم إلا المحال.

ومن شتائم الأستاذ خشبة للرصافي قوله: (إن الرصافي يرى أن القرآن من تأليف محمد بدليل ما دأب في ذكره من قوله قال محمد في القرآن الكريم).

فنقول إن هذا القول قد قال به بعض المشايخ من ذوي العمائم عندنا في بغداد قبل الأستاذ خشبة وهو يدل على أنهم يجهلون اختلاف علماء الإسلام في القرآن هل هو المعنى أو المعنى واللفظ معاً، وأنه ذهب فريق منهم إلى أن القرآن هو المعنى القائم بذات الله دون الألفاظ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾ ولم يقل على سمعك حتى أن الإمام أبا حنيفة أجاز قراءة القرآن بالفارسية في الصلاة ثم إن هؤلاء اختلفوا في ألفاظ القرآن لمن هي فمنهم من قال بأنها لرسول الله ومنهم من قال بأنها لجبريل ومنهم من قال غير ذلك كما هو مسطور في كتب العقائد الإسلامية.

وأما الفريق الثاني فذهبوا إلى أن القرآن هو المعنى واللفظ معاً واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ والنطق يشمل المعنى واللفظ معاً. وأجاب الفريق الأول بأن (هو) في قوله ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾ عائد إلى القرآن لا إلى المصدر المفهوم من (ينطق) وإذا كان الأستاذ خشبة لم يطلع على هذا فليقرأ ما كتبه الإمام السيوطي في الإتقان على الأقل.

وعلى القولين لكلا الفريقين لا يلزم من قول الرصافي (قال محمد في القرآن) كونه من تأليف محمد، أما على القول فلأن التأليف يشمل المعنى واللفظ معاً ولا

يكون للفظ فقط والقرآن هو المعنى الموحى من الله على قول هؤلاء فيكون معنى قولنا (قال محمد في القرآن) عبر محمد عن المعنى الموحى إليه من الله، وأما على القول الثاني فظاهر لأن قول محمد هو قول الله بدليل ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾.

ومن شتائم الأستاذ خشبة قوله بأن الرصافي لا يرى معنى للبحث الذي يؤمن به المسلمون وجاء به القرآن الكريم.

فنقول سبحانك هذا بهتان عظيم إن الرصافي إنما قال عند الكلام عن البعث: (أما مسألة بعث الموتى بأرواحهم وأجسادهم فلم أقف على كلام للصوفية في تخريجه على مذهبهم وتوجيهه) قال: (والذي أراه أنه معتقد صرف لا يقوم إلا بالإيمان وأن ليس للعقل فيه مجال، ولا يخفى أن الإيمان بالغيب يتسع لأكبر منه وأبعد) قال: (ومن العبث إقامة الأدلة العقلية على أمور لا تقوم إلا بالإيمان في جميع الأديان وليس الدين إلا إيماناً بالغيب كما جاء في القرآن ﴿يؤمنون بالغيب﴾ فالإيمان بالغيب هو أساس الأديان كلها) وإنما قلنا له ليس للعقل فيه مجال لأن العقل البشري عاجز عن أن يدرك قيام الموتى من قبورهم شعثاً غبراً ينفضون التراب عن رؤوسهم إلى ربهم ينسلون.

أما أنا فأعترف للناس أجمعين بأن عقلي عاجز عن إدراك حقيقة البعث على هذا الوجه، وإن آمنت به، فإن كان عقل الأستاذ خشبة يستطيع أن يقيم لنا الأدلة العقلية والعلمية على ذلك فليتفضل فنحن له من الشاكرين وبهديه مهتدين.

ولكن كيف يستطيع ذلك وهو ينادي بأعلى صوته أنه مؤمن بالله وبرسوله إيماناً ساذجاً كإيمان العجائز، ولو كان في استطاعته إقامة الأدلة العقلية على البعث لما كان إيمانه كإيمان العجائز ذلك الإيمان التقليدي الذي يزلزله أدنى شك ويزعزعه أقل ريب.

وإلى القراء بعض فقرات مما كتبه الرصافي عند كلامه على البعث قال:

«وإن البعث مما لا تدركه العقول فإن الإيمان به معقول ومقبول، ذلك لأن

الغاية المقصودة هي اعتقاد المؤمن بيوم الدين الذي هو يوم الحساب والجزاء، ذلك اليوم الذي يجازى فيه المحسن ويعاقب المسيء، ولا ريب أن الإنسان إذا كان مؤمناً بيوم الدين إيماناً صادقاً اجتنب الشرور وكفّ عن العدوان وبذل الجهد في الأعمال الصالحة، وهذا كل ما تريده جميع الأديان في كتبها السماوية وجميع الحكومات في قوانينها الأرضية». قال: «وعليه فلا مرية في أن الإيمان بالبعث يكون من أهم الوسائل المؤدية إلى السعادة في الحياة الدنيا لأن المؤمن به وبيوم الجزاء يستحيل عليه عقلاً وعادة أن يرتكب الشرور وأن يعمل غير الصالحات، ومتى كان كذلك كان صالحاً للحياة الاجتماعية بكل ما اشتملت عليه من حقوق وواجبات». ثم قال: «وتالله إني لا أرى في الوسائل العلمية والأدبية وسيلة تؤدي إلى إصلاح الإنسان في حياته الاجتماعية أنفع ولا أنجع ولا أروع من إيمانه بيوم الجزاء المترتب على إيمانه بالبعث ولا ريب أن الفضل كله في ذلك راجع إلى دين الإسلام القائل بالبعث دون غيره من الأديان».

هذا ما قاله الرصافي في رسائل التعليقات من الكلام الذي أعرب فيه عن كل هذه المعاني السامية، ولكن الأستاذ خشبة يقول إن الرصافي لا يرى للبعث معنى فإنا لله وإنا إليه راجعون أنشدك بالله أيها القارئ الكريم هل في هذا الكلام ما يدلّ على أن قائله كافر بالبعث، وهل يجوز للأستاذ خشبة أن يشتم الرصافي هذه الشتيمة المنكرة ويتهمه بأنه لا يرى للبعث معنى؟ من الجائز شرعاً أن أقابل هذه الشتائم بمثلها «والحرمات قصاص» وليس الأستاذ بمعجزي أن أقابل هذا الشتم صاعاً بصاع إن نثراً فنثر وإن شعراً فشعر، ولكن كما قلت آنفاً أكره النزال في حومة لا يخرج منها الغالب إلا وهو أذم من المغلوب.

أنا لا أطلب من الأستاذ خشبة ولا من غيره أن يترك إيمانه الساذج إلى إيمان تسايره الحكمة ويؤيده المعقول فإن ذلك مني فضول، كما أني لم أكتب رسائل التعليقات لدعوة الناس إلى وحدة الوجود بل كل ما هنالك أني قرأت كتاب التصوف الإسلامي للدكتور زكي مبارك فعلقت عليه بعض ما عندي في التصوف

من معلومات وأنا خاضع لكل رد يأتيني بالحق لا بالباطل، أما التغيير والتبديل بقصد التكفير والتشنيع فشيء لا يرتضيه حتى الكفر المركب فضلاً عن الإيمان الساذج، والسلام على من ترك هوى النفس ولم يقل إلا الحق.

بغداد

معروف الرصافي

الرسالة العدد ٥٩٧

سنة ١٩٤٤ ديسمبر

دفع الهجنة
في ارتضاخ اللكنة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعلى آله الطيبين وصحبه الخيرين أما بعد فهذه عدة كلمات وألفاظ عربية جمعتها من اللغة العثمانية يلزم كل من عني بلغته من أبناء العرب أن ينظر فيها ويتدبرها لتكون له واقية من العجمة وحامية من اللكنة. فإن هذه الألفاظ منها ما استعمله أهل اللسان العثماني في غير معناه العربي ومنها ما لم يكن عربياً وهم يحسبونه عربياً وقد أخذها العرب منهم فاستعملوها استعمالهم وهم لا يشعرون وذلك لكثرة الاختلاط بين الفريقين فرأيت أن أضع هذه الرسالة لأنبه فيها على تلك الألفاظ بذكر معانيها العربية ومعانيها العثمانية وبيان ما هو عربي منها وما هو غير عربي وسميتها (دفع الهجنة في ارتضاخ اللكنة) فعسى أن تكون لبني قومي نافعة ولتلك الهجنة دافعة.

تمهيد

اللسان العثماني غير التركي فإنه مزيج حاصل من ثلاثة ألسن بل أربعة لأنك تجد فيه الكلمات التركية والعربية والفارسية والفرنساوية ولقد اكتسب اللسان العثماني بالأخذ من هذه اللغات الأربع سعة أصبح بها لسان علم وفن كأحد الألسنة الغربية. وأصبحت معرفة اللسان العثماني معرفة تامة تتوقف على الإلمام بطرف من هذه اللغات المذكورة. وبالجملة فإن اللسان العثماني كالأمة العثمانية فإن الألفاظ فيه مختلفة العناصر إلا أنها قد ائتلفت وامتزجت امتزاج الماء بالصهباء خلاف عناصر الأمة فنسأل الله تعالى أن يجعل المشابهة بينهما تامة.

ولهذا أي لكون اللسان العثماني مؤلفاً من أربع لغات تجد عوام الترك خصوصاً في الأناضول لا يفهمون تماماً ما تكتبه الجرائد وتنشره الصحف العثمانية. وهذه المسألة أعني كون العثمانية غير مفهومة عند العامة هي التي أهمت الكثيرين من أدباء الترك وكتابهم فأخذوا ينظرون فيها نظراً افترقوا فيه إلى فرق كثيرة يمكن إرجاعها إلى فرقتين أصليتين إحداهما قائلة برفع العامة إلى أوج اللسان والأخرى قائلة بخفض اللسان إلى حضيض العامة.

إيضاح ذلك أنهم عند النظر في اللسان العثماني رأوه عالياً على العامة بحيث لا تنوشه يد أفهامهم المنحطة عنه. ورأوا أن هذا البعد الكائن بين فهم العامة واللسان العثماني هو أول أسباب تأخرهم في العلم عن الأمم الراقية فلا بد إذن من التقريب بيهما.

فما هو الطريق الموصل إلى تقريب أحدهما من الآخر؟ هذا سؤال اختلفوا في

الجواب عليه فقال فريق منهم إن الطريق الموصل إلى ذلك هو تعليم العامة فيجب السعي إلى نشر العلم بتكثير المدارس وإصلاح طرق التعليم فمتى أخذت العامة قسطها من مبادئ العلوم صارت تفهم ما نكتبه لها في جرائدنا اليومية ورسائلنا العلمية.

وقال الآخرون: لا مرية في كون هذا الطريق موصلاً إلى المطلوب ولكن فيه من الوعورة ما يحوجنا في قطعه واجتيازه إلى مال كثير يعوزنا وزمان طويل يضجرنا. فيجب مع السعي إلى نشر العلم وتعليم العامة كما تقولون أن نتخذ لهذا الأمر المهم عجالة نتعلل بها في تنوير عقول العامة وتدريبهم على ما به التقدم والنجاح. وذلك بأن لا نكتب لهم ولا نكلمهم إلا كما يفهمون. فيجب إذن أن نجرد اللسان العثماني من الكلمات العربية وغيرها ما استطعنا أن نجرده فلا نستعمل من تلك الكلمات إلا ما اضطررنا إليه وتفهمه العامة وبذلك نكون قد قربنا اللسان من أفهامهم وهو المطلوب.

وقد كتب بعض من يذهبون هذا المذهب في هذه (المسألة) مقالات نشرتها جرائد الآستانة يدعو فيها بني قومه إلى تجريد لسانهم من الكلمات العربية وغيرها حتى صار بعضهم كصاحب جريدة (إقدام) يكتب من حين لآخر مقالات بالتركية المحضة لا تجد فيها إلا ما قل من الكلمات العربية.

على أن دعواهم هذه لم تقم لها قائمة في نفوس القوم ولم تجد لها مكاناً من الرأي العام لأن كل واحد يعلم أن اللسان العثماني عند تجريده عما سوى التركية يرجع متقهقراً إلى بساطته الأولى وعجرفته في القرون المتوسطة وحينئذٍ يتعسر التخاطب به إلا في المعاملات اليومية والمحادثات البسيطة ويستعصي على الترك أن يتفاوضوا به في أبسط مسألة من مسائل العلوم. فهم في دعواهم هذه كمن حفظ شيئاً وغابت عنه أشياء.

وليس هذا محل النظر في صحة هذه الدعوى وإنما نريد هنا أن نأتي بشيء آخر تمهيداً لغرضنا من هذه الرسالة. وذلك أن بعض العرب استاؤوا كل الاستياء بما ذهب إليه هؤلاء من دعوى تجريد لسانهم من الكلمات العربية وحملوا كلامهم في

هذه المسألة على محمل غير صحيح حيث جعلوه منبعثاً من عداوة عنصرية وقالوا إن المسألة هي مسألة الترك والعرب وهي كما علمت مما سبق مسألة إصلاحية تعليمية وليست مسألة عنصرية كما زعم البعض من أبناء العرب فهاجت بهم الحمية العربية على لغتهم كأن لغتهم لا تحيا إلا إذا استعمل الترك بعض كلماتها في لغتهم.

ولعمري إن الترك لو تيسر لهم تجريد لغتهم عما سوى التركية لخدموا اللغة العربية بذلك خدمة جليلة يجب لهم بها الشكر على العرب فإنا نرى العرب اليوم حتى كتّابهم يرتضخون اللكنة وينطقون بالهجنة في كلامهم وفي كتاباتهم ولم يأتهم ذلك إلا من استعمال الترك كثيراً من الكلمات العربية في اللسان العثماني استعمالاً غير منطبق على اللهجة العربية ويستعملون كثيراً منها أيضاً بغير معانيها في لسان العرب ولا شك أن الترك لكثرة اختلاطهم بالعرب قد أثروا في لسانهم تأثيراً عمت به العجمة فشملت منهم الخاصة والعامة. وليس ذلك بعجيب فإن العرب يسمعون في كل يوم كلامهم ويقرأون كتبهم وجرائدهم فيأخذون الكلمات العربية من لسانهم ويستعملونها من حيث لا يشعرون في المعاني التي يعنيها الترك منها.

ولقد نظرت في الكلمات العربية المستعملة في اللسان العثماني فوجدتها تنقسم إلى خمسة أقسام:

١ ـ ما لم يغيروا لفظه ولا معناه.

٢ ـ ما غيروا لفظه ومعناه.

٣ ـ ما غيروا لفظه دون معناه.

٤ ـ ما غيروا معناه دون لفظه.

٥ ـ ما وضعوه من عند أنفسهم قياساً على القواعد العربية وليس هو من كلام العرب.

أما القسم الأول فلا كلام لنا فيه لأنه خارج عن غرضنا من هذه الرسالة. وأما القسم الثاني والثالث فنذكرهما عرضاً وإن كانا خارجين عن غرضنا أيضاً. لأن اللفظ فيهما متغير فلا نخشى منه شيئاً على العربية إذ لا التباس فيه. والألفاظ التي

هي من هذا القبيل يصح أن نعدها تركية كالألفاظ المعربة في لغة العرب. وأما القسم الرابع والخامس فهما غرضنا ههنا إذ بهما يقع الالتباس ومنهما تنشأ اللكنة لأنهما ألفاظ عربية المبنى تركية المعنى. ولما كان ما وضعوه من عند أنفسهم أكثر ضرراً على اللغة العربية لأنه من قبيل الألفاظ المصنوعة رأينا أن نقدمه في الذكر ثم نأتي بعده بما غيروا معناه دون لفظه لكثرة ضرره أيضاً وشدة لزوم معرفته. ثم نأتي بعد هذين بالقسمين الآخرين.

ما وضعوه من عند انفسهم

ابتصار: يستعملون هذه الكلمة بمعنى التبصر وليست من كلام العرب.

أبذال: يستعملونها بمعنى البذل وليست من كلام العرب.

أخشاب: يستعملونها جمع خشب وليست بعربية وإنما جمع الخشب خشب.

استحصال: يستعملونها بمعنى التحصيل وليست بعربية.

استحقان: كلمة يستعملها أطباؤهم بمعنى الاحتقان ولا أصل لها في العربية وصحيحها الاحتقان.

استرجاء: يستعملونه بمعنى الرجاء ولا أصل له في العربية.

استرقاب: يستعملونه بمعنى المباراة والمغالبة في العمل وبمعنى عدم احتمال الشخص وحسده ولا أصل له في العربية.

استفراش: يستعملونه بمعنى الافتراش والتسري وليس بعربي.

استكناه: يستعملونه بمعنى الاكتناه أي بلوغ الكنه وليس بعربي.

استمزاج: يستعملونه بمعنى اختبار الرأي وطلب الموافقة ولا أصل له في العربية.

استملاك: يستعملونه بمعنى التملك قهراً وليس بعربي.

أصاغه: يستعملون هذا اللفظ بمعنى الصوغ والصياغة ولم يأت (أصاغ) في كلام العرب.

اعزام: يستعملونه بمعنى الإرسال ولا أصل له في العربية.

إمحاء: يستعملونه بمعنى المحو وليس بعربي.

إملاء: يستعملونه بمعنى الملء والإفعام وليس هو بهذا المعنى عربياً.

أمنيت: هذه كلمة حاصلة من إلحاق أداة المصدر بالمصدر وهي من مبتدعاتهم فيستعملونها بمعنى الأمن ويمعنى الوثوق والائتمان كقولهم: «بن سزه امنيتم واردر» وقولهم: «يوللرده امنيت يوقدر» ويعنون الأمن.

انجماد: يستعملونه بمعنى الجمود وليس بعربي وقد وقع بعض المولدين في ورطة (الانجماد) بما قاله من البيت الذي جمع فيه معايب الكلام كلها:

لو جرى ما جرى على ما قد جرى ما جرى بل انجمدا

تأسس: يستعملونه بمعنى القيام والظهور كقولهم: «بو حكومت فلان تاريخده تأسس ايتمشدر» أي قامت وظهرت وبمعنى التمكن والتشكل أيضاً ولا أصل له في العربية.

تأكد: يستعملونه بمعنى التحقق والتوثق ومنهم أخذه العوام فيقولون (تأكد عندي كذا وتأكدت أنه كذا) وليس بعربي.

تمهير: يستعملونه بمعنى التختيم ولا أصل له في العربية.

تدفين: يستعملونه بمعنى الدفن وليس من كلام العرب. إن كان المتنبي ممن تؤخذ عنه اللغة فالتدفين من كلام العرب إذ هو يقول:

يدفن بعضنا بعضاً ويمشي أواخرنا على هام الأوالي

وعندي أن المتنبي مهما كان فهو من المولدين وكلامه ليس بحجة في هذا الباب.

ترذيل: يستعملونه بمعنى الإرذال وليس من كلام العرب.

ترسّب: يستعملونه بمعنى الرسوب وليس بعربي.

ترفيق: يستعملونه بمعنى الإصحاب وجعل الشخص ذا صاحب ورفيق ولم يرد في كلام العرب.

تزهر: يستعملونه بمعنى الازهرار وهو من مصطلحاتهم الطبية والنباتية وليس بعربي.

تسريع: يستعملونه بمعنى الإسراع أي للتعدية وهو غير عربي.

تسمم: يستعملونه بمعنى المطاوعة لسمم وليس من كلام العرب.

تسيّب: يستعملونه بمعنى التسامح والإهمال وعدم الانتظام في الأمور وليس من كلام العرب.

تشرع: يستعملونه بمعنى التمسك بالشرع والعمل بموجبه وليس هو من كلام العرب ومنهم أخذه العوام إذ يقولون رجل متشرع ويعنون متمسك بالشرع.

تصفى: يستعملونه بمعنى الصفاء ولا أصل له في العربية.

تطحل: يستعملونه بمعنى الطحال (بضم الطاء) أي مرض الطحال (بكسر الطاء) وليس من كلام العرب.

تطمين: يستعملونه بمعنى جعل الشيء مطمئناً ولا أصل له.

تعند: يستعملونه بمعنى العناد والإصرار على الباطل وليس من كلام العرب.

تكاسر: يستعملونه بمعنى التكسر وليس بعربي وهو من مصطلحاتهم الفنية يقولون «تكاسر ضيا» ويطلقون ذلك على الشعاعين عند ورودهما من جهتين مختلفتين واجتماعهما في نقطة وتكسير أحدهما الآخر. وفي العربية يقال (كسرت المرآة ونحوها النور على كذا فتكسر) أي ردته عليه فارتد.

تكلس: يستعملونه بمعنى استحالة الشيء كلساً كقولهم: «أجسام عضويه نك مرور زمان ايله تكلسى». وليس بعربي.

تلحم: يستعملونه بمعنى اللحامة وليس بعربي وفي العربية يقال (لحم الرجل لحامة كضخم ضخامة أي كان لحيماً).

تلمذ: يستعملونه بمعنى التلمذة والتتلمذ يقال تلمذ له وتتلمذ أي صار تلميذاً. أما التلمذ فليس من كلام العرب.

تماميت: يستعملونها بمعنى التمام وهي غير عربية والتمام مصدر فلا حاجة إلى إلحاق ياء المصدرية به.

تمسخر: يستعملونه بمعنى السخرة والاستهزاء وليس بعربي.

تمعدن: يستعملونه بمعنى الاستحالة إلى المعدن كقولهم «بعض أجسام مرور زمان ايله تمعدن ايدر»، وليس بعربي.

تنقيد: يستعملونه بمعنى النقد والانتقاد وليس من كلام العرب.

توعيد: يستعملونه بمعنى الإيعاد وليس بعربي.

جراحت: (بفتح الجيم) يطلقونها على الصديد والقيح المتكون في الجرح ولا أصل لها في العربية. نعم! في العربية الجراحة (بكسر الجيم) وهي الجرح.

جنحة: يطلقونها على جرم خاص له جزاء معين في القانون وليست بعربية ولعلهم أخذوها من جناح وهو الإثم.

جيادت: يستعملونها بمعنى الجودة فيقولون «جيادت هوا» وليست من كلام العرب.

خجالت: يستعملونها بمعنى الخجل وليست بعربية.

ذكاوت: يستعملونها بمعنى الذكاء وليست من كلام العرب.

راطب: يطلقونه ويريدون به الرطب أو الرطيب وليس بعربي.

سفالت: (بفتح السين) يستعملونها بمعنى السفال أو السفول وبمعنى البؤس والضنك في العيش وليست من كلام العرب. نعم في كلام العرب السفالة (بضم السين) وهي نقيض العلاوة وسفالة كل شيء أسفله.

سكونت: يستعملونها بمعنى السكون وليست بعربية.

شفافت: (يستعملونها بمعنى الشفوف والشفيف) وليست بعربية وهي من مصطلحاتهم في الطبيعيات.

صباوت: يستعملونها بمعنى الصبوة أي جهلة الفتوة وليست بعربية.

ضابطة: يستعملونها بمعنى الشرطة والشحنة وليس استعمالها كذلك بعربي.

طريان: (بوزن غليان) يستعملونه بمعنى الطروء وليس بعربي.

علنيت: يستعملونها بمعنى العلانية وليست بعربية كقولهم «مذاكراتك علنيتنه قرار ويرلدي».

هلويت: (بضم فسكون) يستعملونها كالمصدر بمعنى العلاء وليست من كلام العرب.

عونه: (بفتحات) يستعملونه جمع عون وهو الظهير ولا يطلقونه إلا على من كان ظهيراً على الشر. وليس هو من كلام العرب فإن العون في كلام العرب يطلق على الواحد والجمع والمؤنث والمذكر سواء وقد يجمع أيضاً على أعوان وأما عونة فلم تنطق به العرب. وأيضاً لا يختص العون في كلام العرب بالظهير على الشر بل هو بمعنى الظهير على الأمر مطلقاً.

فدائي: يستعملونه بمعنى المستقتل وهو الذي يعرّض نفسه للقتل مروءةً وليس الفدائي من كلام العرب.

فراغت: يستعملونها بمعنى ترك الشيء بعد الأخذ به كقولهم «بن بو ايشدن فراغت ايتدم» وقولهم «مدعى دعواسندن فراغت ابتدي» وليست بعربية. نعم في العربية الفراغة (بضم الفاء لا بفتحها) ماء الرجل وهو النطفة. ولو استعملوا بدلها الفراغ لصحّ.

فلاكت: كلمة أخذوها من لفظ الفلك واستعملوها بمعنى المصيبة والنازلة ولا أصل لها في العربية. ومن العجيب أن بعض كتّاب العربية أخذها منهم وصار يصرفها فيقول مفلوك لمن أصابته مصيبة ومن ذلك كتاب (الفلاكة والمفلوكين).

قربيت: يستعملونها بمعنى القرب وليست بعربية.

متباقي: يستعملونه بمعنى الباقي والبقية وليس من كلام العرب.

متخاشي: (بالخاء المعجمة) يستعملونه بمعنى المتخشي وليس بعربي.

متدائر: يستعملونه بالمعنى الذي يستعملون به (دائر) أي بمعنى حول فيقولون: «فلان مسأله يه متدائر» ولا أصل له في العربية.

مترسّب: يستعملونه بمعنى الرّاسب وليس بعربي.

متنفذ: يستعملونه بمعنى المتغلب وليس بعربي.

محويت: يستعملونها بمعنى التواضع وليست بعربية.

مستحصل: يستعملونه بصيغة اسم الفاعل بمعنى محصِّل (بكسر الصاد) وبصيغة المفعول بمعنى محصل أو متحصل وليس في كلام العرب (استحصل).

مسترجى: (بفتح الجيم) يستعملونه بمعنى مرجو ولا أصل له.

مستملكة: يطلقونها على بلاد اغتصبتها إحدى الحكومات من أهلها بدعوى أنهم يعمرونها ويسعون إلى تقدمها في المدنية والعمران. وليس في كلام العرب (استملك) فالصواب أن تسمى مستعمرة (بصيغة المفعول) بمعنى المستعمر أهلها لأن الاستعمار لا يصح في المعنى أن يقع على البلاد وإنما يقع على أهلها إذ يقال في العربية (استعمره في المكان أي جعله يعمره) وفي الأساس (استعمر الله عباده في الأرض أي طلب منهم العمارة فيها). وعندي أن الأفصح أن تسمى (متملكة) (بفتح اللام المشددة) أي المملوكة قهراً ففي اللسان «تملكه أي ملكه قهراً» وتجمع على متملكات فتستعمل بدل مستملكات. أو الأصح أن تسمى مستغلة بمعنى المستغل أهلها. يقال استغل الرجل عبده أي كلفه أن يغل عليه واستغل المستغلات أخذ غلتها. لأنهم في الحقيقة لا يقصدون عمارة البلاد وإنما يقصدون استغلالها.

استقطاب: هو من مصطلحاتهم الفنية يطلقونه على جمع الأشعة الشمسية في نقطة واحدة بعد انحلالها بطريق الانكسار إلى الألوان السبعة الطيفية فيقولون «استقطاب ضيا» ويعنون ذلك. ويقولون مستقطب للآلة التي تعرف بها صور الأشعة عند مرورها ببعض السطوح الشفافة ولم يأتِ في العربية (استقطب) من قطب ولو اصطلحوا على هذا المعنى بالقطب لجاز فإن القطب (بفتح فسكون) في العربية يأتي بمعنى الجمع والاجتماع يقال: (قطب الرجل الشيء قطباً) أي جمعه وقطب القوم أي اجتمعوا.

مشبوع: يستعملونه بمعنى مشبع (بصيغة المفعول) وهو غلط. فإن (شبع) لازم ومتعديه (أشبع).

مطنطن: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى المعتنى به المحتفل فيه كقولهم «مطنطن بررسم قبول...» وهو غلط لفظاً ومعنى أما معنى فلأن الطنطنة هي

صوت الذباب والطست والجرس ونحو ذلك ويقال طنطن الذباب أي صوّت. وأما لفظاً فلأن (طنطن) لازم فلا يبنى منه اسم المفعول.

معاف: (بضم الميم) يستعملونه بمعنى المعفى كقولهم «ويركيدن معافدر» وقولهم «قباحتي اونك نزدنده معافدر» والمعفى في العربية معناه الموفّر (بصيغة المفعول) من أعفى اللحية أي وفرها أو معناه المبرّأ من أعفى فلاناً من الأمر أي برّأه والأصح أن يقال (معفو) بدل (معفى) ومعناه المتروك. يقال عفا الشيء أي تركه. وأما قول الترك معاف فلا أصل له في العربية.

معند: (بتشديد النون) يستعملونه بمعنى معاند وليس بعربي.

مغروق: يستعملونه بمعنى غريق أو مغرق وهو غلط.

مقلق: (بفتح اللام المشددة) يستعملونه بمعنى المهندم أي حسن الهيئة ظريف الزي وهي كلمة ذات صيغة عربية مشتقة من كلمة تركية إذ هي مشتقة من (قيلق) ومعناها في كلامهم الهيئة والزي فيقولون «بومقلق برادمدر» أي لا فضيلة له سوى أنه مهندم.

ملحم: (بتشديد الحاء وفتحها) يستعملونه بمعنى لحيم أي كثير لحم الجسد ولا أصل له في العربية.

ممهور: يستعملونه بمعنى مختوم وهو غير عربي.

منفس: (بفتح الميم والفاء) يستعملونه بمعنى المتنفس أي موضع النفس وليس بعربي.

منفهم: يستعملونه بمعنى مفهوم كقولهم «مكتويندن منفهم اولد يغته كوره» ولا تقول العرب (انفهم).

نزاكت: يستعملونها بمعنى الظرافة وهي كلمة ذات صيغة عربية من كلمة فارسية وهي (نازك) ومعناها ظريف فليست بعربية.

نظارت: (بفتح النون) يستعملونها بمعنى المنظر أي النظر كقولهم «بوا وك كوزل نظارتي واردر» ويستعملونها بمعنى النظر الذي هو بمعنى المحافظة والمراقبة كقولهم «شو عمله يه نظارت ايده جك بر آدم لازم» وفي العربية يقال: (نظر الشيء

أي حفظه) ومنه الناظر لحافظ الكرم وحارسه كالناطر ويطلقونها أيضاً على كل منصب من مناصب الوزارة كقولهم «داخليه نظارتى، معارف نظارتى، ماليه نظارتى». وهي أعني كلمة (نظارة) بفتح النون من موضوعاتهم فلا أصل لها في العربية. وقال صاحب المصباح (النظارة) (بفتح النون) كلمة يستعملها العجم بمعنى التنزه في الرياض والبساتين وليست بعربية. نعم في العربية النظارة (بكسر النون) كالنظار معناها الفراسة يقال هو من أهل النظارة والنظار أي الفراسة.

نفسانيت: يستعملونها بمعنى العداوة والحقد وليست بعربية.

وضعيت: يستعملونها بمعنى الوضع المصطلح عليه عند الحكماء والمتكلمين أعني ما هو معدود من المقولات العشر المجموعة في قول بعضهم:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك — في بيته بالأمس كان متكي

في يده عود لواه فالتوى — فهذه العشر المقولات السوى

كقولهم «بو آدمك، بو بنانك، بو محلك وضعيتى بك خوشمه كيديور» ويستعملونها أيضاً بمعنى الحالة التي يكون عليها الشخص بالنسبة إلى غيره من موالاة أو معاداة، ومن وفاق أو خلاف كقولهم «فلان دولتك بزه قارشى اولان وضعيتى ايدر» والكلمة من موضوعاتهم لا أصل لها في العربية.

وعد: يستعملونها بمعنى الموعد والميعاد أعني زمان الوعد. كقولهم «بوسندك وعده سى كعمشدر» وبمعنى المدة المعينة عند التأجيل كقولهم «ايكى آي وعده ويردى» وهي كلمة غير عربية ومنهم أخذتها العامة فيستعملونها بمعنى الأجل ويقولون (انقضت وعدة الدين).

مأيوس: يستعملونه بمعنى يائس وهو غلط إذ لا يجوز بناء المفعول من اليأس. اللهم إلا بحرف الجر فيقال ميؤوس منه أو مأيوس منه ومعلوم أن الميؤوس منه غير المأيوس.

مبغوض: يستعملونه بمعنى المبغض وهو غلط إلا على لغة رديئة.

منجمد: يستعملونه بمعنى الجامد فيقولون «ماء منجمد وبحر منجمد» ولا أصل لمنجمد في العربية فالصواب أن يقال البحر الجامد أو البحر الجمد (بالتحريك) على الوصف أو بحر الجمد على الإضافة.

طبابت: يستعملونها بمعنى الطب والتطبيب ولا أصل لها في العربية نعم في العربية الطبابة (بكسر الطاء) لا بفتحها كما يتلفظون بها وهي الطريقة المستطيلة من الأرض وكذا من الثوب والسحاب والجلد جمعها طباب.

ما غيروا معناه دون لفظه

أثر: قد يطلقون هذه الكلمة على الكتاب فيقولون «بواثر غايت مفيد بر اثر در» ويعنون الكتاب وهو استعمال غير عربي.

إتيان: يستعملونه بمعنى الإيراد فيقولون «بومسئله ده بر چوق دلائل اتيان ايتدى» والإتيان معناه المجيء فاستعماله كذلك لا ينطبق على العربية معنىً ولا لهجة.

اجتسار: يستعملونه بمعنى التجاسر ومعناه في العربية قطع المسافة يقال (اجتسرت الركاب بالمفازة أي قطعتها واجتسرت السفينة البحر خاضته وعبرته).

احباب: يستعملون هذه الكلمة كالمفرد ويطلقونها على الصديق والمحب فيقولون «فلان آدم احبا بمدر» وهي جمع حب بمعنى محبوب.

احساس: يستعملونه في مقام التعدية بمعنى جعل الشخص يحس بالشيء كقولهم «سوز اره سنده رأيني بكا احساس ايتدى» أي افهمني رأيه وصيّرني أحس به وليس معناه كذلك في العربية إذ هو مصدر بمعنى الشعور ويجيء بمعنى العلم والظن أيضاً يقال (أحس به أي علمه أو رآه).

اختيار: قد يستعملونه بمعنى الشيخ أي الرجل الأشيب وإنما هو مصدر معناه الانتقاء والاصطفاء.

أخطار: قد يستعملونه بمعنى الأمر بشدة ولا يكون إلا من الأعلى إلى الأدنى. وهو في العربية بمعنى الأذكار يقال أخطره الله بباله وعلى باله وفي باله أي أذكره إياه.

إدرار: يستعملونه بمعنى البول كقولهم «طبيب خسته نك ادرار ينى تحليل ايتمك ايعون آلدى» وإنما هو في العربية مصدر أدرت الريح السحاب أي حلبته وأدرت الناقة إذا در لبنها أي كثر.

إدمان: قد يستعملونه بمعنى الرياضة فيقولون «إدمان بدن» ويعنون الرياضة البدنية ويقولون مثلاً «چوق ادمان ايتديكم ايعون وجودم قوتليدر» وإنما معناه في العربية الإدامة يقال هو مدمن خمر أي مداوم شربها.

إذعان: يستعملونه بمعنى الاعتقاد وبمعنى الذكاء والفطنة وإنما معناه في العربية الإسراع في الطاعة والانقياد والإقرار بالحق.

أرادت: يستعملونها بالتاء الطويلة بمعنى اختيار فيقولون «مثلاً كندى اراد تيله كيتدى» ويعنون (اختيارية) ويستعملونها بالتاء القصيرة هاء بمعنى الأمر فيقولون «اراده سنيه صادر اولدى» ويعنون الأمر السلطاني وهو استعمال لا يتمشى مع اللهجة العربية فينبغي للعرب أن يجتنبوه.

ارتحال: يستعملونه مطلقاً بمعنى الموت فيقولون «ارتحال ايتدى» أي مات واستعماله هكذا مطلقاً بمعنى الموت خاص باللغة العثمانية فلا يصح في العربية أن يقال ارتحل فلان أي مات ولا أن يقال أسفت لارتحال فلان أي لموته كما يقول الترك. نعم يصح ذلك إذا قيل ارتحل إلى دار البقاء مثلاً فإن الارتحال هو الانتقال من مكان إلى آخر والموت فيه نوع انتقال وحينئذٍ يفهم معنى الموت بطريق اللزوم.

ارتسام: يستعملونه مطاوع رسم أي صار ذا رسم وإنما معناه في العربية الامتثال والتكبير لله.

ارتكاب: يستعملونه بمعنى الارتشاء فيقولون «ارتكاب ايتدى» أي ارتشى ويقولون منه «مرتكب» أي مرتشٍ وكأنهم أخذوه من (ارتكب الذنب أي اقترفه) فهو في الأصل «ارتكاب رشوت» و«مرتكب رشوت» ثم حذفوا لفظ رشوة وصاروا يستعملون ارتكاب بمعنى ارتشاء ومرتكب بمعنى مرتش ولا يصح في العربية أن يقال مرتكب بمعنى مرتش فهو استعمال غير عربي خاص بلسانهم.

اركاب: يستعملونه بمعنى الإعانة على الركوب أي حمله ليركب وذلك إذا أراد رجل أن يركب فرساً مثلاً وكان غير قادر على ركوبه يأتي رجل آخر فيحمله ويعينه على الركوب فهذا هو معنى الإركاب عندهم فيقولون «باركيره اركاب ايتدى، ارابه

يه اركاب ايتدى» وليس معناه كذلك في العربية وإنما يقال في العربية (أركبه أي جعل له ما يركب).

ازبار: يستعملونه بمعنى الزبر أي الكتابة بل يستعملونه بمعنى الإشعار والإعلام بواسطة الكتابة وليس الإزبار في العربية كذلك وإنما هو مصدر أزبر الرجل أي عظم جسمه وقد يكون متعدياً فيقال أزبر الكبش أي ضخّمه ويأتي أزبر بمعنى شجع أيضاً وأما أزبر بمعنى كتب فلا أصل له وإنما يقال أزبر الكتاب أي كتبه وفي الاساس ازدبر الكتاب أي كتبه.

استجواب: يستعملونه بمعنى طلب الجواب أي بمعنى الاستنطاق وإنما معناه في العربية رد الجواب يقال استجوبه واستجوب له مثل استجابه واستجاب له أي رد له الجواب.

استحكام: هو من مصطلحاتهم العسكرية يستعملونه بمعنى اسم الفاعل فيطلقونه على سد يقام من التراب لكي يتترس به العسكر في الحرب وكأنهم أطلقوا عليه الاستحكام بمعنى المستحكم لكونه يصنع محكماً متقناً ومهما كان فهو غير عربي بالمعنى المذكور. وينبغي أن يسمى في العربية بالمتروسة ففي اللسان المتروسة ما تترس به أو توقى به في الحرب. وجمعها متاريس.

استخبار: يستعملونه بمعنى سماع الخبر فيقولون «دون مواصلتكزى استخبار ايتدم» أي بلغني خبر وصولكم أمس. وإنما هو في العربية مصدر استخبره أي سأله الخبر.

استشعار: يستعملونه بمعنى الاستعلام وإنما هو مصدر استشعر الرجل الشعار إذا لبسه واستشعر الجنين إذا نبت شعره.

استفاضة: يستعملونها بمعنى الاستفادة من جهة الفكر والأخلاق أي بمعنى الاستفادة الأدبية لا المادية كقولهم «بن مجلس عاليكزده بولنمقله استفاضه ايدرم» وإنما هو مصدر استفاض. استفاض زيد عمراً سأله إفاضة الماء واستفاض الوادي شجراً اتسع وكثر شجره واستفاض الخبر ذاع وانتشر.

استكشاف: يستعملونه بمعنى الكشف والاكتشاف وإنما هو مصدر استكشف عنه: أي سأله أن يكشف له.

إسعاف: يستعملونه بمعنى القضاء كقولهم «مطلوبمى اسعاف بيوريكز» والإسعاف وإن كان صحيحاً بهذا المعنى إلا أن استعماله كذلك خطأ إذ لا يقع على المطلوب أي الحاجة وإنما يقال على الشخص فلا يقال (أسعف مطلوبه) بل يقال أسعفه بمطلوبه أي قضاه له وأسعفه على الأمر أي أعانه. وقد سمعت بعض الناس من العرب يقول ما أسعفوا مطلوبي وهي عبارة عربية التركيب تركية المعنى.

اسطار: يستعملونه بمعنى الكتابة وإنما هو مصدر أسطر إذا أخطأ في القراءة وأسطر الكلمة تجاوز السطر الذي هي فيه.

إسناد: قد يستعملونه بمعنى الافتراء كقولهم «بوسوزكز محض اسناد در» وقولهم «بكا برطاقم اسنا ـ دائده بولندى» وليس معناه في العربية كذلك.

إبجال: يستعملونه بمعنى التبجيل وليس معناه ذلك في العربية إذ هو مصدر أبجله الشيء إذا فرح به.

أشارت: (بالتاء الطويلة) يستعملونها بمعنى العلامة فيقولون مثلاً «بونك اوزر منه بر اشارت قوملى» وبمعنى الراية كقولهم «يالغين قوله سنده اشارت چكلدي» «كمى اشارت قالديردى» وليس ذلك بمعناها في العربية.

اشتباه: يستعملونه بمعنى الشك والارتياب كقولهم «بومسئله اشتباهكزه محل يوقدر» وإنما الاشتباه في كلام العرب معناه التشابه يقال تشابه الرجلان واشتبها أي أشبه أحدهما الآخر حتى التبسا. ومنهم أخذه العوام إذ يقولون (هذا الأمر لا يشتبه فيه أحد) وهو غلط ولو قالوا (هذا الأمر لا يشتبه على أحد) لصح.

إشعار: هو الإعلام مطلقاً وهم يستعملونه بمعنى الإعلام بواسطة الكتابة فقط.

إشغال: قد يستعملونه بمعنى الاستيلاء وهو ما يعبر عنه كتاب العربية اليوم بالاحتلال كقولهم «عسكر فلان يرى اشغال ايتدى» وهو بهذا المعنى غير عربي.

أشقياء: يستعملونه بمعنى اللصوص والعصاة وقطاع الطرق وإنما هو جمع شقي ضد سعيد وربما استعملوه في المقام المفرد أيضاً بالمعنى المذكور.

أصل: من جملة استعمالهم لهذه الكلمة أنهم يستعملونها منصوبة بلا تنوين كأداة للنفي المؤكد فإذا قيل لأحدهم مثلاً «سز بونى بايديكزمى» أجاب بقوله (أصلا) منكراً.

أصناف: يطلقونها على أهل الصنائع والحرف من بقال وعطار وحداد وغير ذلك ويستوي فيها عندهم الواحد والجمع وإنما هي في العربية جمع صنف بمعنى نوع.

أصول: قد يستعملون هذا اللفظ كالمفرد بمعنى الطريق والطرز والنمط كقولهم «بوايشك اصولى بودر» وقولهم «بويله منتظما بر اصول اوزره كيدييور» ويستعملونه أيضاً بمعنى التلطف والتمهل في الحركة كقولهم «اصول ايله يرتدن قالقدى» وهذا من تصرفاتهم العجيبة.

اعتبار: يستعملونه بمعنى الابتداء كقولهم «بوكوندن اعتبارا كلميه جك» واستعماله بهذا المعنى لا يتمشى في العربية ويستعملونه أيضاً بمعنى الشرف كقولهم «أصحاب ناموس واعتباردن» ومنه قول العوام «فلان صاحب اعتبار» يريدون أنه معتبر وهو غلط لأن الشخص إذا اعتبره الناس أي اعتدوا به فلا يكون هو صاحب الاعتبار وإنما صاحب الاعتبار هم الناس وهو معتبر (بفتح الباء) لا معتبر (بكسرها) حتى يكون هو صاحب الاعتبار.

اعتماد: يستعملونه بمعنى الوثوق والائتمان كقولهم «سزه اعتمادم واردر» وقولهم «مجلس مبعوثان قابينه يه بيان اعتماد ايتدى» وليس معناه في العربية كذلك وإنما هو مصدر اعتمد على الحائط اتكأ واعتمد فلاناً وعلى فلان في كذا اتكأ عليه.

أعضاء: جمع عضو وهو جزء من مجموع البدن وقد جرى في الاصطلاح إطلاقه على الفرد من جماعة خاصة ولا مشاحة في الاصطلاح ولكنه في اللسان العثماني يطلق على الفرد والجمع فيقال «بوذات مجلس معارفده اعضادر».

أعلا: هكذا يكتبونه بالألف وهو اسم تفضيل من علا يعلو ولكنهم يستعملونه بمعنى الجيّد والنفيس أو الأنفس كقولهم «أعلا برسوت بولدق» و«أعلا برسجاده آلدم» وهو استعمال غير منطبق على معناه العربي.

إعمال: يستعملونه بمعنى الصنع والعمل كقولهم «باقردن كوزل قابلر اعمال اولنور» وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر أعمله أي جعله عاملاً وأعمل آلته ورأيه أي عمل به وأعمل الرمح طعن بعامله ومنه:

إن هزّ أقلامه يوماً ليعلمها   أنساك كل كمّي هزّ عامله

اغبرار: يستعملونه بمعنى السخط والاستياء كقولهم «بوسوز آنك اغبرارنى موجب اولدى» وإنما هو مصدر اغبرّ الشيء صار أغبر. واغبر اليوم اشتد غباره.

اغتشاش: يستعملونه بمعنى اختلال الأمن في البلاد عند حدوث فتنة أو ثورة عصاة ونحو ذلك وليس معناه كذلك في العربية إذ هو مصدر اغتشه ضد انتصحه أو عده غاشاً.

إفاده: يستعملونها بمعنى الإفهام كقولهم «حليقت حالى سزه افاده ايتدم» وبمعنى الكلام كقولهم «مستنطق افاده سنى ضبط ايتدى» وبمعنى البيان كقولهم «كوزل افاده سى واردر» وكل ذلك غير معناه في العربية إذ هو مصدر «أفاد فلاناً أهلكه» وأفاد فلان المال اقتناه وأفاد فلاناً المال أعطاه إياه.

أفكار: يستعملونها بمعنى الفكر مفرداً كقولهم «أفكارمه طوقندى» وبمعنى النية كقولهم «بوايشى بايمغه افكارك وارميدر» وبمعنى العقل كقولهم للعاقل «افكار لى آدم» وبمعنى الفهم كقولهم «كنديسنى بك افكارلى كورديكم ايعون برشى سويليه مدم» وكل ذلك خارج عن معناه العربي في الاستعمال.

اقتضاء: يستعملونه بمعنى اللزوم والوجوب كقولهم «سزك كيتمه كز اقتضا ايديور» وبمعنى الاحتياج كقولهم «برياغموره چوق اقتضا واردر» واستعماله كذلك غير عربي وإنما الاقتضاء لا يخرج في معانيه العربية عن حد الطلب.

إقدار: يستعملونه بمعنى الترفيه والتوسيع في المعيشة كقولهم «معاشمه برمقدار ضميله اقدار بيور مقلغم. . .» وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر أقدره الله عليه أي جعله قادراً عليه. وأقدر الإنسان طبخ بالقدر.

إقدام: يستعملونه بمعنى المثابرة على السعي والعمل كقول شاعرهم: «إقدام وتحمل كرك ارباب حياته» وإنما هو في العربية مصدر أقدم على الأمر، شجع، وعلى قرنه اجترأ عليه. وعلى العيب رضي به.

إكراه: يستعملونه بمعنى الكراهية والاشمئزاز كقولهم «بوايشدن بكا اكراه كلدى». وقولهم «بن فنا اخلاقلى آدملرى چوق اكراه ايدرم» وإنما هو مصدر أكرهه على الأمر أي حمله عليه قهراً. وأكره فلاناً حمله على أمر يكرهه وقيل على أمر لا يريده طبعاً أو شرعاً.

التزام: يستعملونه بمعنى التنصّر لأحد الشخصين والانحياز إليه كقولهم: «برى كمال بكى وديكرى شناسى يى التزام ايده رك مجادله يه كيريشديلر» وبمعنى الحماية والاستظهار كقولهم «فلان مسئله ده بن سزى التزام ايتمه ايدم چوق مغدور اولور ايديكز». وبمعنى القصد والتعمد كقولهم «با الالتزام صار يغنى دريشان برحالده صارردى» وبمعنى الضمان كقولهم «برقضانك اعشارينى التزام ايتدى» أي ضمن عشره بمال يدفعه للحاكم بدل الريع. وكل هذا ليس بعربي. في العربية يقال: التزم بشيء، أي لازمه والتزم فلاناً أي اعتنقه والتزم المال والعمل (وغيره) أوجبه على نفسه.

التفات: يستعملونه بمعنى اللطف والبشاشة كقولهم «التفا نكزه نائل اوله مدق» ويقولون «عوق ملتفت برذاتدر» أي بشوش وإنما هو مصدر التفت بوجهه أي مال به يمنة ويسرة.

التماس: يستعملونه بمعنى الشفاعة كقولهم «عدالتك ايجابنه كوره بايملي هيج كيمسه نك التماسنى قبول ايتماملى» وإنما معناه في العربية الطلب.

إلقاء: يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء بمعنى التسويلات والوشايات كقولهم «برطا قم القا آته قايلديلر» وهو استعمال غير عربي وكأنهم أخذوه من ألقى إليه القول أي أبلغه إياه. ولكن إلقاء القول لا يتضمن معنى الإفساد والوشاية وهم لا يستعملونه إلا بهذا المعنى.

أما: ينطقون بالميم مفخمة ويستعملونها بمعنى لكن بقولهم «بيلير اما سويلمز» ويستعملونها أيضاً كأداة للتعجب بمعنى وى أو واها كقولهم «اما يادك» وإنما هي في العربية حرف شرط وتفصيل.

امتزاج: يستعملونه بمعنى المصافاة وحسن المعاشرة كقولهم «قارى قوجه آره

سنده امتزاج اولمزسه برلكده يشامق دك مشكل اولور» ويمعنى الملاءمة والموافقة كقولهم «اورانك هواسيله امتزاج ايده مدم» وإنما معناه في العربية الاختلاط.

إمداد: يستعملونه بمعنى المدد فيطلقونه على الجند الذي يمد به جند آخر فيقولون «امداد كلدى» وهو غلط عربيةً.

إملاء: يستعملونه بمعنى الخط كقولهم «بومكتوبك املاسى يا كلشدر» «بو آدم املا بيلمز» وإنما الإملاء في العربية كالإملال مصدر أملى عليه الكتاب أي قاله له فكتب عنه.

انخساف: يستعملونه بمعنى الخسوف للقمر وإنما هو مصدر انخسفت العين عميت وانخسفت الأرض ساخت بما عليها وانخسف السقف انخرق.

اندراج: يستعملونه مطاوع أدرج فيقولون «بو غزته ده چوق مقاله لرمندر جدر» وإنما معناه في العربية الانقراض.

انفعال: يستعملونه بمعنى الاستياء والتألم كقولهم «تومعا مله كزدن چوق منفعل اولدى» وإنما هو مطاوع فعل كالانكسار مطاوع كسر.

انكساف: يستعملونه بمعنى الكسوف. وفي اللسان أن قولهم انكسفت الشمس خطأ. وهو من كلام العامة.

إيراد: قد يستعملونه بمعنى الدخل والغلة كقولهم «بوچفتلكك ايراد سنويسى له قدردر» وليس ذلك من معانيه العربية.

بادي: يستعملون هذه الكلمة وهي اسم فاعل من بدا أو من بدأ بمعنى السبب والعلة كقولهم «حسن اخلاقى بادئ ترقيسى اولدى» وهي بهذا المعنى غير عربية.

باكره: يستعملونها بمعنى البكر وإنما هو مؤنث باكر والباكر هو صاحب البكور.

بحث: قد يستعملونه بمعنى المراهنة على الشيء كقولهم «بويله اولد يغنه بحث ايدرم» «بحثى بن قزاندم» وهو استعمال خاص بهم لا أصل له في العربية.

بعض: يستعملونه منصوباً هكذا (بعضاً) بمعنى (حيناً) و(تارةً) كقولهم «بعضاً

اوقور وبعضاً يازار» ومنهم أخذه العوام فصاروا يستعملون (بعضاً) بهذا المعنى في محاوراتهم.

بكر: يستعملونه بمعنى البكارة كقولهم «بكرنى ازاله ايتدى» (ازالهء بكر» وهو غلط.

تأثر: قد يستعملونه بمعنى التحزن والتوجع كقولهم «بوفجيع منظره يه قارشى تأثرات قلبيه مى. . .» وإنما هو في العربية مصدر تأثر الشيء تتبع أثره. وتأثر به ومنه حصل فيه أثر. وقد يستعمله بعض العرب أيضاً بهذا المعنى وهو استعمال غلط عربية.

تأسف: قد يستعملونه بمعنى العتب وإنكار الفعل على الفاعل كقولهم للمسيء «بوحر كتكزه تأسف ايدرم» وبمعنى اللوم والتفنيد كقول قائلهم لمن يتهمه بما هو بريء منه «بنم حقمده اولان شو باطل فكر كزه تأسف ايدرم» وإنما التأسف في العربية هو التلهف أي التحزن والتحسر.

تأمين: قد يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء بمعنى ما يدفع رهناً من دراهم وغيرها فيقولون «تأمينات كوستردى» ويقولون «تأمينات اوله رق بانقه ده شوقدر باره قويدى» وليس ذلك بعربي وينبغي أن يسمى ذلك في العربية بالرهينة والرهائن فإن الرهائن هي كل ما احتبس ثقةً لشيء آخر.

تبخر: يستعملونه بمعنى الاستحالة إلى البخار كقولهم «صولر صيجاقدن تبخر ايدر» وإنما معناه في العربية غير هذا إذ هو التدخن بالبخور.

تبخير: يستعملونه بمعنى القلب إلى البخار كقولهم «صويى تبخير ايتدى» وإنما هو مصدر بخره وبخر عليه إذا دخنه بالبخور وكلتا الكلمتين أعني (التبخر والتبخير) قد يستعملهما كتّاب العربية اليوم كما يستعملهما الترك وهما بهذا المعنى غير عربيتين كما علمت ولا شك أن الحاجة شديدة إليهما في مثل هذا العصر عصر البخار فيجب على علماء العربية أن يبحثوا عن كلمة في لغتهم تؤدي هذا المعنى.

أما أنا فأقول إنه ينبغي أن نعبر بالتصعيد عما يعبر عنه الترك بالتبخير فنقول صعدت الماء إذا قلبته بخاراً وذلك إما من قول العرب صعد السمن أي أذابه لأن

قلب الماء بخاراً فيه نوع من الإذابة أعني انحلال أجزاء السائل وانتشارها بالتفرق. وإما من قولهم صعدت النظر وصوبته إذا أخذت به صعداً إلى الأعلى لأن الماء إذا انقلب بخاراً صعد على الهواء في الجو وحينئذٍ يكون معنى قولنا صعدت الماء جعلته يصعد في الجو ويلزم من ذلك أن يكون بخاراً. وحينئذٍ نقول بدل تبخر أيضاً تصعد الماء أي صعد في الجو بصيرورته بخاراً.

أقول هذا ولي هنا رأي ثانٍ وهو أنه لا بأس باستعمال (التبخير والتبخر) بالمعنى الذي يستعملهما به الترك وإن كانا مولدين لشدة الحاجة إليهما في العصر الحاضر. ونحن إذا امتنعنا عن قبول مثل هذه الكلمات الحديثة المولدة نكون قد رمينا اللغة بالجمود والتوقف عن السير مع الزمان وذلك يقضي على اللغة بكونها ميتة ولكن يجب أن لا (كذا والصواب ألاّ) نخرج في قبول هذه المحدثات عن حد الضرورة فإن الضرورات يجب أن تقدر بقدرها.

تبديل: قد يستعملونه بمعنى متنكر كقولهم «تبديل عقمشدى» «تبديل كيزييوردى» أو خرج متنكراً وهو استعمال خارج عن العربية.

تبرد: يستعملونه بمعنى البرودة فيقولون «تبرد ايتدى» ويعنون أنه برد وإنما هو الاغتسال بالماء البارد يقال تبرد في الماء استنقع فيه واغتسل به.

تبلر: يستعملونه بمعنى انعقاد شيء وجموده حتى يصير كالبلور وهو من مصطلحات علم الكيمياء عندهم اشتقوه من كلمة بلور وهو جوهر أبيض شفاف واحدته بلورة ونوع من الزجاج أيضاً. ولم يأتِ في العربية (تبلر). ولا بأس أن يستعمله العرب مولداً على ما ذكرناه في (تبخر) لمسيس الحاجة إليه في التعبيرات الفنية والمولدون من الشعراء المتقدمين قد استعملوا نظيره بقولهم تبغدد. على أن فصحاء العرب الأقدمين قد نطقوا بنحو ذلك فقالوا تمعدد وتمضر وتنزر وتعرب. ولكن يجب أن يقال تبلور لا تبلر على ما هو الظاهر.

تبييض: يستعملونه بمعنى الاستنساخ وإنما معناه في العربية جعل الشيء أبيض.

تجار: يستعملونه مفرداً وهو جمع.

تجارت: (هكذا بالتاء الطويلة) قد يستعملونها بمعنى الربح كقولهم «بوسنه ذخيره دل خيلى تجارت ايتدك» وإنما الربح غايتها المقصودة. لأن التجارة هي تقليب المال بالبيع والشراء لغرض الربح.

تجريم: قد يستعملونه بمعنى تغريم فيقولون مثلاً «كنديسنى تجريم ايتديلر» ويعنون أخذ منه غرامة وإنما هو في العربية مصدر جرمه أي نسب إليه الجرم.

تحدث: يستعملونه بمعنى الحدوث كقولهم «شمدى بشقه برايش تحدث ايتدى» وإنما معناه في العربية التكلم والإخبار.

تحرير: يستعملونه بمعنى الكتابة والإنشاء كقولهم «ايكى قطعه مكتوب تحرير ايتدم» ويقولون «فلان چوق ايى محرردر» أي كاتب بارع ويستعملونه أيضاً بمعنى الإحصاء بالتسجيل في سجل خاص ومن ذلك قولهم «تحرير نفوس» وقولهم «تحرير أملاك» ويجمعونه بالألف والتاء فيستعملونه استعمال المفرد بمعنى الرسالة والكتاب كقولهم «تلغرافله افاده اولنه ماز تحريرات يازملى» وكل ذلك غير معناه العربي. نعم يقال في العربية حرر الكتاب وغيره أي قومه وحسنه وخلصه بإقامة حروفه وإصلاح سقطه وهذا غير المعنى الذي يقصدونه من كلمة تحرير إذ هم يقصدون به الكتابة والإنشاء وقد يستعمله اليوم كتّاب العربية استعمالهم فيقولون محرر بمعنى كاتب أو منشئ ويقولون فلان رئيس التحرير في جريدة كذا. وذلك غير صحيح.

تحسس: يستعملونه بمعنى الحس أو الإحساس وإنما هو في العربية التسمع والتخبر وقيل هو كالتجسس إلا أن التحسس في الخير والتجسس في الشر.

تحلل: هو من مصطلحاتهم في الكيمياء يستعملونه بمعنى الانحلال وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر تحلل الرجل من يمينه أي خرج منها بكفارة. وتحلل في يمينه أي استثنى قال امرؤ القيس (وآلت حلفة لم تحلل) أي حلفت يميناً مرسلة عن القيد والاستثناء.

تحليل: هو أيضاً من مصطلحاتهم في الكيمياء يستعملونه بمعنى الحل للجوامد فيقولون «تحليلات كيميوية» وإنما هو مصدر حلله بالمكان أي أنزله به وحلل الشيء ضد حرمه.

تخصيص: قد يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء هكذا (تخصيصات) بمعنى الرواتب والجرايات فيقولون «تخصيصات عسكرية معارمك تخصيصات سنوية سي» ويعنون ذلك وبهذا المعنى أيضاً يستعملون (مخصصات) وهو استعمال غير عربي.

تحصيل: قد يستعملونه بمعنى التعلم كقولهم «بن شمدي مكتبده تحصيل ايله مشغولم» وهو استعمال غير عربي.

تحكيم: يستعملونه بمعنى التقوية والإحكام كقولهم «عسكر موقعي تحكيم ايتمكله مشغول».

تخطر: يستعملونه بمعنى التذكر كقول قائلهم إذا لم يتذكر شيئاً «تخطر ايتميورم» وإنما هو مصدر تخطره أي جاوزه وتخطاه.

تخمر: يستعملونه بمعنى الاختمار وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر تخمرت المرأة بالخمار إذا لبسته.

تخمير: يستعملونه بمعنى جعل الشيء مختمراً وإنما هو في العربية مصدر خمر العجين ونحوه أي جعل فيه الخمير وتركه حتى يجود. ويقال خمر وجهه أي غطّاه قال المطرزي في المغرب (وأما خمرت الغصير فتخمر فمي لم أجده).

تدارك: يستعملونه بمعنى التهيئة والإحضار كقولهم «د قيشلق ذخيره سني تدارك ايتدم» وقولهم «مهمات حربية تك تدار كيله اشتغال أو لنيوز» وليس معناه كذلك في العربية نعم جاء التدارك بمعنى الطلب والإحضار في كلام العرب ولكنه خاص بطلب ما فات. يقال تدارك القوم أي تلاحقوا وتداركه الله برحمته أي لحقه وتدارك خطأ الرأي بالصواب أي اتبعه وتدارك ما فات أي طلبه وأثبته وتدارك الشيء تلافاه. كل هذه المعاني غير ما يعنيه الترك وهم أيضاً يكسرون راءه المضمومة وذلك غلط ثان.

تدرس: يستعملونه بمعنى الدرس والإدراس والتعليم وليس معناه كذلك في العربية وإنما جاء في كلام العرب تدرس الأدراس أي لبسها.

تدني: يستعملونه بمعنى الهبوط والانحطاط وضد الترقي كقولهم «ذ خيره نك فيآبى تدني ابتدي» وقولهم «امريقا ليلرك ترقياتنه مقابل اسبا نباليلر تدني ايتمكده

در» وليس معناه في العربية كذلك فإن التدني هو الدنو والتقرب قليلاً قليلاً يقال «بعيد يتدنى خير من قريب يبتعد».

تذكر: يستعملونه بمعنى المذاكرة أي المفاوضة في الأمر كقولهم «مجلس وكلاده بوايشى تذكر ايتديلر» وإنما التذكر هو الذكر أي الخطور على البال.

ترصين: يستعملونه بمعنى الإرصان أي التقوية والإحكام كقولهم «بوبنايى برقات دها تحكيم وترصين ايتمك...» وإنما هو مصدر رصّن الشيء معرفةً أي غلبه وفهمه ويقال رصّن لي هذا الخبر أي حققه.

تسوية: يستعملونها بمعنى التأدية كقولهم «آله جغنك تسويه سنى استدعا ايتمشدر» وبمعنى التقضية والإتمام كقولهم «بوايشى تسويه ايديكز» وهو استعمال لا يتمشى في العربية ومنه قول العراقيين اليوم (سوِ لنا هذه الزينية) أي اعمل لنا هذا المعروف.

ترقين: يستعملونه بمعنى الشطب فوق الاسم لمحوه وإخراجه من سجل الموظفين فيقولون مثلاً «فلان مأمورك قيدى ترقين اولندى» والترقين في العربية كالترقيم هو أن تجعل علامة على رقاع ديوان الخراج وتوقيعاته وحساباته لئلا يتوهم أنها بيضت كي لا يقع فيها حساب فيقال رقن الحسابات أي رقمها وسود مواضع منها وهذا غير المعنى الذي يقصده الترك ولكنه قريب منه.

تسجين: يستعملونه بمعنى الحبس في السجن وإنما هو في العربية مصدر سجن الشيء أي شققه وسجن النخلة أي جعلها سلتناً وهي النخلة التي يحفر في أصولها حفراً [كذا والصواب حفر] يجذب الماء إليها إذا كانت لا يصل إليها الماء.

تشريف: يستعملونه لازماً بمعنى المجيء والذهاب والقدوم كقولهم للمسافر «نره تشريف ايديورسكز» وللقادم من سفره «نره دن تشريفكز» وكقولهم «تشريفكزه منتظرم» وهو بعيد عن معناه العربي وإن كانوا لا يقولونه إلا في مقام التعظيم.

تشريك: يستعملونه بمعنى الإشراك وإنما هو في العربية مصدر شرّك نعله أي جعل لها شراكاً.

تشعيب: يستعملونه متعدياً بمعنى تصيير الشيء ذا شعب كقولهم «ابشي بوقدر

تشعيب ايتمه ملى» وما هو في العربية إلا لازم كالتشعّب يقال شعب عنه أي فارقه فراقاً لا يرجع وشعب الزرع تشعيباً أي صار ذا شعب.

تطبّب: يستعملونه بمعنى التطبيب مطلقاً وإنما هو في العربية تطبيب من لا يعرف علم الطب معرفة جيدة ومن معانيه في العربية أيضاً أن يكون مطاوع طبّب.

تطبيق: يستعملونه بمعنى المطابقة كقولهم «ظرفى مظروفه تطبيق ايتمك...» وقولهم «آلديغي امره تطبيق حركت ايدييور» وبمعنى الإجراء والتنفيذ كقولهم «قانونى تطبيق ايتمك اقتضا ايدر» وبمعنى التمرين والتدريب كقولهم «تحصيلده تطبيقاتـىز اوكرتلمز» وكل ذلك غير عربي.

تعجيز: يستعملونه بمعنى الإضجار والإبرام كقولهم «چوق مراجعت ايتمكله بنى تعجيز ايدييورلر» وإنما هو في العربية مصدر عجّزه أي صبّره عاجزاً وثبّطه ونسبه إلى العجز.

تعمم: يستعملونه بمعنى العموم والشمول أي صيرورة الشيء عاماً وإنما هو مصدر تعمم الرجل لبس العمامة وتعممت الرجل إذا دعوته عماً.

تعصب: يستعملونه بمعنى شدة التمسك بالدين مع بغض أهل الأديان المخالفة وكراهتهم والاعتداء عليهم وليس معناه في العربية كذلك وإنما هو شدة التمسك بالدين فقط يقال تعصب الرجل في دينه أي كان شديداً غيوراً فيه ذاباً عنه وحقيقة التعصب الخصلة المنسوبة إلى العصبة وهي قرابة الرجل من قبل أبيه وهم الذابون عن حريم من هو منتهاهم وبهذا يتبين أن التعصب في الدين ليس مأخوذاً في معناه العربي بغض أهل الأديان المخالفة والاعتداء عليهم وإنما هو مجرد التمسك بالدين والغيرة عليه فليس التعصب بهذا المعنى مذموماً لا عقلاً ولا شرعاً بخلاف معناه التركي فإنه مذموم وصاحبه عند الله ممقوت وقد نرى كثيراً من كتّاب العربية يعنون بالتعصب إذا ذكروه ما يعنيه الترك فيشرعون على المتعصبين في الدين أسنة اللوم والتثريب. وعندي الذي يدفعه تمسكه بدينه إلى بعض أهل الأديان المخالفة ومعاداتهم لا يجوز في لغتنا الشريفة أن يسمى متعصباً وإنما يسمى جاهلاً أو سفيهاً أو غير ذلك من الألفاظ الدالة على الرذيلة وذلك لأن التعصب لفظ ذو معنى شريف يجل عن إطلاقه على أهل الجهل والحماقة.

تقاطع: يستعملونه بمعنى مرور الخطين أحدهما على الآخر كأن يمر أحد الخطين مثلاً من الجنوب إلى الشمال والآخر من الشرق إلى الغرب وهو من مصطلحات علم الهندسة وليس هذا معنى التقاطع في العربية وإنما هو مصدر تقاطعا ضد تواصلا أي تهاجرا وتقاطع الشيء بان بعضه من بعض ولا مناسبة بين هذا المعنى وبين الخطين المذكورين حتى يصطلح عليه فيهما. وقد استعمله العرب أيضاً بهذا المعنى في كتب الهندسة. وعندي أنهم لو قالوا خطان متعارضان لكان ذلك أفصح عربية وأدلّ على المعنى المقصود في الخطين من التقاطع. فإن المعنى الذي يقصدونه بالتقاطع في الخطوط هو معنى التعارض الذي هو بمعنى المعارضة تقول العرب عارضِ البعير الريح إذا لم يستقبلها ولم يستدبرها وذلك لا يكون إلا إذا كانت الريح هابة مثلاً من الشمال إلى الجنوب والبعير سائراً من الشرق إلى الغرب فمعنى المعارضة إذن هو عين المعنى الذي يقصدونه بالتقاطع.

تقديم: قد يستعملونه بمعنى التعريف كقولهم عند تعريف شخص بآخر «فلانى سزه تقديم ايدرم» وليس معناه في العربية كذلك.

تقزّح: يستعملونه بمعنى التشكل بشكل قوس قزح وإنما معناه في العربية التشعب يقال تقزح النبات إذا تشعب شعباً كثيرة.

تقليد: قد يستعملونه بمعنى المحاكاة سخرةً واستهزاءً كقولهم «فلان هركسك تقليدنى يابار وهركسى تقليد ايدر» وبمعنى المغشوش المصنوع بشكل غيره تمويهاً كقولهم «انكليز عاقيلرينك تقليدى عقمشدر» وقولهم «تقليد اوجوزدر» وليس معناه كذلك في العربية.

تكليس: يستعملونه بمعنى قلب الحجر وتحويله إلى الكلس وإنما هو في العربية مصدر كلس البيت أي طلاه بالكلس.

تلطيف: يستعملونه بمعنى الإلطاف تقول العرب ألطف زيد عمراً بكذا أي أكرمه وبرّه وأتحفه والاسم اللَطَف بالتحريك وأما التلطيف فإنما هو مصدر لطّف الشيء أي جعله لطيفاً.

تنبيه: قد يستعملونه بمعنى الأمر أو النهي بشدة كقولهم «بر يره كيتمه مسنى

تنبيه ايتدم» وقولهم «باغچه يه كيمسه يى صوقمامق اوزره باغچوانه تنبيهات ويرلدى» وليس معناه في العربية كذلك.

جذوة: يطلقون هذه الكلمة على الإبريق الصغير الخاص بطبخ القهوة وينطقون بذالها كالزاء حسب لكنتهم في النطق بكل ذال وربما كتبوها بالزاء أيضاً ومعناها في العربية الجمرة الملتهبة والظاهر أن وجه إطلاقهم إياها على الإبريق المذكور لمجاورته للجذوة فهو من باب تسمية الشيء باسم ما جاوره.

جلوه: (بكسر الجيم) يستعملونها بمعنى الدل والشكل عند الغناج وإنما الجلوة في العربية مصدر جلا العروس جلوة (بتثليث الجيم) وجلاء أي عرضها على بعلها مجلوةً ويوم الجلوة هو يوم عرض العروس على بعلها وهو ما يسميه الترك «قولطوق كونى» والجلوة أيضاً ما يعطي الزوج عروسه يوم تعرض عليه يقال ما جلوتها فيقال كذا وكذا وهو ما يسميه الترك «يوز كوريمى».

حضور: قد يستعملونه بمعنى الحضرة أي بمعنى عند كقولهم «حضورينه كيمسه يى قبول ايتميور» ويستعملونه أيضاً بمعنى الراحة والطمأنينة فيقولون «حضور قلب ايله» «كمال راحت وحضور ايله» وليس معناه كذلك في العربية.

حظ: قد يستعملونه بمعنى الحب والرغبة في الشيء كقولهم فيما لا رغبة لهم فيه «بن بوندن حظ ايتمم» وبمعنى السرور والفرح كقولهم «خبر صحتكزى آلوب چوق حظ ايتدم» وقد يستعملون جمعه مجموعاً بالألف والتاء بمعنى اللذائذ النفسية والشهوات فيقولون «حظوظات نفسانيه» ويعنون ذلك. وإنما الحظ في العربية هو النصيب من الفضل والخير وهو الجد أيضاً والحظوة أي المكانة والمنزلة عند الناس.

حقة: يستعملونها بمعنى الدواة وإنما الحقة في العربية هي وعاء من خشب أو عاج فاستعمالها بمعنى الدواة غير عربي وإن كانت الدواة وعاءً أيضاً.

خاطر: قد يستعملونه بمعنى الخطَر أعني الشرف والرفعة في القدر كقولهم «سزك خاطركز ايعون...» وقولهم «اونك خاطرى بيوكدر» «بن خاطر ايعون لقردى سويلمم» وبمعنى الحال كقولهم «خاطر كز ايميى» وكل ذلك غير عربي.

خرابة: يستعملونها بمعنى الخربة وإنما الخرابة في العربية سرقة الإبل يقال خرب بإبل فلان خرابة أي سرقها فهو خارب.

دبدبه: يستعملونها بمعنى العظمة والجلالة كقولهم «كمال دبدبه ايله شهره كيردى» وإنما الدبدبة في العربية كل صوت، كوقع الحافر على الأرض الصلبة.

دقت: يستعملونها بمعنى الإمعان كقولهم «دقتله باقدى» وقد يستعملها العرب أيضاً كذلك في كلامهم فيقولون (نظرت إليه بدقة) وإنما معنى الدقة الغموض والصغر.

ذهاب: قد يستعملونه بمعنى الظن كقولهم «بنم ذهابم ياكلش چقدى» وليس ذلك من معانيه في العربية.

ذوق: يستعملونه بمعنى الأُنس والطرب كقولهم «سن ذوقكه باق» وقولهم «ذوق وصفاسيله مشغول آدم» وهو استعمال لا ينطبق على العربية.

رادّه: يستعملونها لبيان الغاية بمعنى حتى كقولهم «القردى سويليه ميه جك راده ده يورلدم» أي تعبت حتى عييت عن الكلام وبمعنى المقدار كقولهم «سنى قرق راده لرنده در» وبمعنى المحيان كقولهم «ساعت بش راده لرنده» وإنما الرادة في العربية مؤنث الراد وهي أيضاً الفائدة يقال (لا رادة فيه) أي لا فائدة وهي أيضاً خشبة في مقدم العجلة تعرض بين النبعين.

راسمه: يستعملونها بمعنى الشيء المحتوم الذي جرت به العادة كقولهم «راسمهء تبريكى ايفا ايتمك...». وإنما الراسمة في العربية هي الناقة التي تسير رسيماً وجمعها رواسم ولو استعملوا بدلها المرسوم لكان صحيحاً.

رسم: قد يستعملونه بمعنى المكس كقولهم «كمرك رسمى» «طوزرسمى» وليس معناه كذلك في العربية.

رعناء: يستعملونها بمعنى الحسناء البارعة في الحسن كقولهم «دلبر رعنا» وإنما هي مؤنث الأرعن وهو الأهوج في منطقه والأحمق المسترخي.

زُرّاع: (بضم الزاء وتشديد الراء) يستعملونه بمعنى زارع وهو جمع. أو هو محرف من زراع (بالفتح والتشديد) مبالغة في زارع.

شربت: يستعملونه بمعنى مشروب خاص يصنع من الماء والسكر وإنما الشربة في العربية المرة ومن الماء ما يشرب دفعة واحدة.

شفق: يستعملونه بمعنى الفجر وإنما الشفق في العربية يطلق على الحمرة في الأفق من الغروب إلى العشاء الآخرة أو إلى قريبها أو إلى العتمة فإذا ذهب قيل غاب الشفق فاستعماله بمعنى الفجر غير عربي. نعم جاء الشفق بمعنى النهار أيضاً ولكن النهار غير الفجر.

صحابت: يستعملونها بمعنى المحاماة كقولهم «وقتيله ايلكنى كورمش اولديغچون هر وقت كنديسنى صحابت ايدييور» وإنما الصحابة في العربية المعاشرة والمرافقة.

صحبت: يستعملونها بمعنى المحادثة كقولهم «برآز اوطورده صحبت ايده لم» وقولهم «آقشاملرى طوپلانوب صحبت ايدردك» وليس معناها في العربية كذلك.

صنيعة: قد يستعملونها بمعنى الفرية والدسيسة فيقولون «بوبر صنيعه در» «اونك صنيعه سيدر» وإنما الصنيعة في العربية هي الإحسان وتجمع على صنائع.

طائفة: يطلقونها على من يقوم بأمر السفينة من النواتي والملاحين فيقولون «كمى طائفه سى» وليس ذلك من معانيها في العربية.

طبق: (بالتحريك) يستعملونه بمعنى الإناء الذي يؤكل به أي الصحن والصحنة وإنما هو في العربية شيء كالخوان يؤكل عليه.

عار: يستعملونه بمعنى الحياء كقولهم «بو آدمده هيج عار ناموس يوقميدر» ويقولون «عارسز» لمن عدم الحياء وإنما العار في العربية كل شيء لزم به عيب أو سبة وقيل كل ما يعيّر به الإنسان من قول أو فعل.

عبارت: يستعملونها في مقام (إنما) أو (ما وإلا) أي كأداة الحصر كقولهم «دوزينه اون ايكى شيدن عبارتدر» وقولهم «ذكرو عبادت ذهن وقلبى جناب حقه ربط وحصر ايتمكدن عبارتدر» وليس استعمالها كذلك بعربي. نعم يقال في العربية (هذا عبارة عن هذا) أي بمعناه أو مساوٍ له في الدلالة.

عشرت: يستعملونها بمعنى المعاقرة أي شرب الخمر وإنما العشرة في العربية اسم من المعاشرة بمعنى المخالطة.

عزيمت: يستعملونها بمعنى المسافرة كقولهم «حجازه عزيمت ايتدى» وبمعنى الذهاب في مقابلة الإياب كقولهم «قونيه يه قدر عزيمت وعودت ايعون دمير يولى بيلتى آلدم» والعزيمة في العربية هي الإرادة المؤكدة.

عشوه: يستعملونها استعمال الجلوه أي بمعنى الدل والشكل والتغنج وإنما العشوة في العربية (بتثليث العين) الشعلة من النار تُرى ليلاً من بعيد فتقصد وهي أيضاً ركوب الأمر على غير بيان.

عمارت: (بكسر العين) يطلقونها على محل وقفه أهل الخير وجعلوا له ريعاً ليكون مطعماً للفقراء فيطبخ فيه لهم الحساء ونحوه من الأطعمة. كقولهم «فلان پاشانك عمارتى، سلاطين عظام عمار تلرى» وإنما العمارة في العربية اسم من عمر فلان الدار إذا بناها والعمارة أيضاً أخص من القبيلة. وما يعمر به المكان.

عمل: قد يستعملونه بمعنى استطلاق البطن كقولهم «عملى واردر، عملدن راحتسزدر» وربما استعملوه بمعنى الإسهال أيضاً كقولهم «ايعديكم علاج عمل ايتمدى» أي لم يسهل ويقولون «عمل علاجى» أي دواء الإسهال ومنهم أخذه عوام العرب فصاروا يستعملونه كذلك. والعرب إنما تعبّر عن ذلك بالاستطلاق يقال استطلق بطنه أي مشى وكذا يعبرون عنه بالتطليق وهو مصغر الاستطلاق على غير القياس.

عنعنه: يستعملونها بمعنى السالفة أي الأحدوثة التاريخية فيقولون «بو خصوصده كوزل بر عنعنه مز واردر» ويقولون «بويله حركت ايتمك بزم عنعناتمزه مخالفدر» وهو استعمال غير عربي.

عيّاش: يستعملونه بمعنى السكّير وإنما هو في العربية صيغة للمبالغة من عاش وبائع العيش أيضاً.

غدر: يستعملونه بمعنى الظلم والجري على غير مقتضى الرأفة والرحمة كما يستعملون كلمة (غدار) بمعنى ظالم غير راحم وإنما الغدر في العربية الخيانة وترك الوفاء.

غرض: يستعملونه بمعنى الحقد والحزازة والنية الفاسدة ويقولون منه (مغرض) بهذا المعنى وليس ذلك من معانيه العربية.

غيرت: (بفتح الغين) قد يستعملونها بمعنى الغيرة (بكسر الغين) أي النخوة والحمية كقولهم «كند يسنده غيرت اسلامية غيرت وطنيه واردر» وبمعنى الهمة والاهتمام بالأمر كقولهم «بو ايشى بوكون بتيرمكه غيرت ايتملى» وبمعنى الصبر والتجلد كقولهم «بويله بر فلاكت زماننده غيرتى الدن براقماملى» وكل ذلك غير معناها العربي إذ هي في العربية الأنفة وأن يكره المرء شركة الغير في حقه.

غيور: يستعملونه بمعنى المقدام الهمّام الذي يسعى لا يكل ولا يمل وذلك غير معناه في العربية.

فائض: يستعملونه بمعنى الربا وذلك غير معناه العربي.

فرق: قد يستعملونه بمعنى الفضل أي البقية كقولهم «سزه فرانسز ليراسى يرينه برعثمانلى ليراسنى ويررسه م فرقنى ويررميسكز» وبمعنى الفهم والفطنة للشيء كقولهم «كنديسنه كوستردم فقط فرقنه وارمدى» أي لم يفطن له وليس ذلك من معانيه العربية.

فريق: يطلقونه على قائد فرقة كبيرة من الجيش فهو بهذا المعنى عندهم اسم مفرد وإنما الفريق في العربية الطائفة من الناس وجاء بمعنى الفرق (بكسر فسكون) أيضاً وهو القسم من كل شيء. ولعلهم سموا هذا القائد فريقاً بملابسة أنه ذو فريق أو هو من قبيل تسمية الشيء باسم ما ولّي عليه. وأغرب من ذلك أنهم يجمعونه على فرقاء كما يجمعون مشير على مشراء وكلاهما غلط فإن جمع الفريق أفرقاء وأفرقة.

فنا: مقصور من الفناء وهو العدم وهم يستعملونه بمعنى السيِّئ والرديء فيقولون «فنا آدم فنا ايش فنا هوا» وذلك خارج عن معناه العربي.

فكر: قد يستعملونه بمعنى الرأي كقولهم «بن فكر مى بيان ايتدم بوبابده سزك فكر كزندر» وبمعنى العقل والذكاء كقولهم «بو آدمده هيعج فكر بوقدر» وبمعنى الذاكرة والخاطر كقولهم «فكر مده قالمدى» «شمدى فكرمه كليور» وليس ذلك معناه في العربية فإن الفكر في العربية هو التأمل والتروي.

قابل: قد يستعملونه بمعنى الممكن كقولهم «بو ايش قابل دكلدر» وذلك خارج عن معناه العربي.

قباحت: يستعملونها بمعنى الذنب والجريرة كقولهم «بونى قباحتك جزاسى ندر» «قباحتمى بيله يم ده جزامه راضى يم» وإنما القباحة في العربية مصدر قبح الشيء ضد حسن فاستعمالها بالمعاني المذكورة غير عربي.

قديد: يستعملونه بمعنى الجسم الحيواني المعروق اللحم الذي لم يبقَ منه إلا العظام أي الهيكل العظامي وبمعنى الهزيل النحيف البدن وإنما القديد في العربية اللحم المجفف في الشمس وقيل ما قطع منه طولاً والقديد أيضاً الثوب الخلق.

قصور: قد يستعملونه بمعنى العيب كقولهم «بو آتك برقصورى اولمه ايدى صاحبى الندن جيقار مزدى» وبمعنى الذنب كقولهم «نم قصورم نه در، بر قصورمى ايتدم» وليس ذلك من معانيه العربية.

قفا: يستعملونه بمعنى الرأس والجمجمة وينطقون بالفاء منه مفخمة. وإنما القفا في العربية مؤخر العنق.

قلب: قد يستعملونه بمعنى البهرج الزائف فيقولون «بوليرا بو مجيديه قلبدر» ومنهم أخذه العوام فاستعملوه بهذا المعنى. وهم قد قلبوا (القلب) باستعمالهم هذا رأساً على عقب فإن القلب في العربية يطلق على المحض الخالص من كل شيء فيقال رجل قلب أي خالص النسب ويقال جئتك بهذا الأمر قلباً أي محضاً. أما الترك فقد أطلقوه على العكس من ذلك.

قيافت: يستعملونها بمعنى الزي كقولهم «درويش قيافتنده بر آدم» وقولهم «تبديل قيافت ايتدى» وإنما القيافة في العربية هي تتبع الأثر.

كبار: جمع كبير وهم يستعملونه كالمفرد بمعنى الكريم الوقور الحسن الأخلاق فيقولون لمن كان كذلك «كبار آدم». أو هو كبار كغراب بمعنى الكبير وهم يكسرون كافه لحناً.

كيف: يستعملونها بمعنى الكيفية أي الحالة والصفة التي يكون عليها الإنسان من صحة أو مرض ومن سرور أو حزن كقولهم «كيفيكز ايميدر» ومنهم أخذ أهل

العراق اليوم قولهم لمن يسألونه عن حالته «اشلون كيفك» وهذا خاص بأهل الأمصار وأما أهل البادية فيقولون (كيف انت) وهو قول فصيح. ويستعملونها أيضاً بمعنى الأنس والانبساط كقولهم «عشرت عالمنده كيف ايدييور» ومنه أيضاً قول العراقيين اليوم (فلان مكيّف) أي فرحان ويقولون في الأمر (كيف) أي افرح ويستعملونها أيضاً بمعنى الاستبداد ونبذ القانون كقولهم «كيف ايله حركت ايدييور» وقولهم «حكم كيفى معامله كيفيه» وكل ذلك غير عربي فإن الكيف في العربية مصدر كاف الشيء بكيفه إذا قطعه. وكيف أيضاً اسم مبهم غير متمكن يستعمل على وجهين أحدهما أن يكون شرطاً والثاني وهو الغالب أن يكون استفهاماً يستفهم به عن الأوصاف الغريزية والأحوال.

لحوق: يستعملونه بمعنى اللحاق أي الإدراك وإنما اللحوق في العربية هو اللزوم يقال لحق الثمن فلاناً أي لزمه ووجب عليه.

خير: يستعملون هذه الكلمة كحرف النفي وهي كلمة عربية ومنشأ استعمالهم إياها في مقام النفي أن المسؤول كان ينطق بها قبل الجواب تفاؤلاً بالخير ثم يجيب فإذا قيل لأحدهم مثلاً «درسكزى حاضر لاديكزمى؟» وأراد أن يجيب بالنفي قال «خير. دها حاضر لايه مدم» فالجواب إنما هو قوله «دها حاضر لايه مدم» وأما (خير) فإنما نطق بها تفاؤلاً بالخير. وقد كثر هذا الاستعمال عندهم حتى صارت كلمة خير ملازمة للنفي في كلامهم وحتى أنهم صاروا يكتفون بها عما بعدها من الجواب المنفى إلى أن تنوسي المعنى المقصود من إيرادها وهو التفاؤل بالخير وأصبحت لا تفيد إلا النفي. وعوام العرب يستعملونها للنفي أيضاً كالترك.

لازم: قد يستعملونه بمعنى الضروري المحتاج إليه كقولهم «بكا بر كتاب لازم» وقولهم «بوقلمى ويره مم بكا لازم» ومنهم أخذه العرب اليوم في محاوراتهم بل في مكاتباتهم أي لي به حاجة وهو استعمال لا ينطبق على اللهجة العربية.

مبغوض: يستعملونه بمعنى مبغض وهو غلط إلا على لغة رديئة.

مبتنى: يستعملونه بمعنى المستند كقولهم «بودعوى نه اوزيرينه ميتنيدر» وإنما المبتنى في العربية هو الباني والذي صار له بنون. وقد رأيت بعض كتّاب العربية

يستعملونها بهذا المعنى (مبتنى) ولا أحسب له أصلاً ولو استعملوا بدله مبتنى بفتح النون أي بصيغة المفعول لصح فإنه حينئذٍ بمعنى المبنيُّ أما الترك فيستعملونه بصيغة الفاعل ويعنون به معنى اسم المفعول وهو غلط.

متحدّث: يستعملونه بمعنى الحادث فيقولون «وقائع متحدثه» وإنما المتحدث هو المتكلم.

متحسس: يستعملونه بمعنى ذي الرقة والعاطفة من الحس وإنما هو في العربية المتسمع الذي يلتمس الخبر أي هو كالمتجسس إلا أنه في الخير والمتجسس في الشر.

متخصص: يستعملونه بمعنى الخصى وهو المتعلم علماً واحداً يقال أخصى طالب العلم إخصاءً أي تعلم علماً واحداً وأما المتخصص فمعناه المنفرد يقال تخصص به أي انفرد. وبين المعنيين فرق كبير كما لا يخفى على الفطن.

مجال: يستعملونه بمعنى القوة والطاقة كقولهم «هيچج مجالى يوقدر بنده مجال قالمدى» ويقولون «مجالسز» أي ضعيف لا قوة له وليس معناه كذلك في العربية.

مجرد: يستعملونه بمعنى العزب أي الذي ليس له أهل كقولهم «آخر عمرينه دك مجرد قالدى» أي بقي عزباً لم يتزوج وليس معناه كذلك في العربية.

محاكمة: قد يستعملونها بمعنى النظر أي التدبّر والتأمل كقولهم «إنسان هر ايشتديكنى محاكمه ايتمكسزين قبول وتصديق ايتمه مليدر» وإنما المحاكمة في العربية المخاصمة عند الحاكم.

محجوب: يستعملونه بمعنى الحيي وبمعنى الخجلان كقولهم «كنديسى محجوب بر آدمدر» وقولهم «زيارتكزه كله مديكم ايچون سزدن چوق محجوبم» وليس معناه في العربية كذلك.

محرك: (بوزن محشر) يستعملونه بمعنى الخط الموهوم الذي تحرك فيه السيارات بدورانها في الفضاء. ولم يسمع المحرك بهذا المعنى في كلام العرب وإن جاز قياساً وإنما المسموع من العرب هو المحرك بمعنى منتهى العنق عند المفصل من الرأس وبمعنى مقطع العنق فالصواب أن يستعمل (مدار) بدل محرك.

محرم: يستعملونه بمعنى السر كقولهم «ايشى دك محرم طوتيوررلر» وبمعنى موضع السر أي المؤتمن على الأسرار كقولهم «سن بنم محرم اسرار مسك» وهو استعمال لا يتأتى في العربية فإن المحرم هو الحرام. (والمحارم) ما يحمى من كل شيء. ويقال هو محرم من فلانة أي لا تحل له كما يقال هو محرم لها وهي محرم له.

محسنات: (بفتح السين المشدّدة) يستعملونها بمعنى الفوائد والمزايا كقولهم «بوماكينه نك چوق محسناتي واردر» وقولهم «بو اصولك محسناتنى اكلايه ميورم» وهو استعمال غير عربي.

محظوظ: يستعملونه بمعنى المسرور والمبتهج كقولهم «بوخبردن چوق محظوظ اولدم» والمحظوظ في كلام العرب هو ذو الحظ كالحظي والحظيظ أي هو الذي أحبه الناس وعلت منزلته عندهم.

مرخص: يستعملونه بمعنى المندوب وهو الذي تندبه الحكومة لأمر فترسله إلى حكومة أخرى. والمرخص لا يفيد هذا المعنى إذ هو من الرخصة وهي التخفيف في الأمر يقال رخّص له في كذا ورخّصه أي أذن له فيه بعد النهي عنه.

مخابره: يستعملونها بمعنى المكاتبة ومعاطاة الأخبار بين الاثنين ويقولون مخابر بمعنى مكاتب وإنما المخابرة في العربية المزارعة يقال خابره مخابرة أي زارعه على نصيب معين كالثلث والربع. والمخابرة أيضاً المبالاة والاكتراث يقال خابره أي اكترث له وبالى به ويقال تخابرا إذا اختبر كل منهما الآخر فإن صاحب الأساس قال في مادة (بلا) هما يتباليان أي يتخابران. هذا وليس في معاجم اللغة ما يدل على أن المخابرة بمعنى المكاتبة أو بمعنى إخبار أحد الشخصين بخبر. وكتّاب العربية اليوم يستعملونه بالمعنى التركي.

مرطوب: يستعملونه بمعنى المبلول وذي الرطوبة وإنما المرطوب في العربية هو الذي أطعم رطباً يقال رطب القوم أي أطعمهم الرطب فهم مرطوبون.

مزخرفات: يطلقونها على النجاسات والمقاذر وكأنه من باب التسمية بالضد. والمزخرفات في العربية هي المُزينات والمموهات.

مراق: يستعملونه بمعنى الهوس وهو طرف من الجنون كقولهم «بو آدم مراق كتير مش» وبمعنى ما يحصل عند الإنسان من حب الاطلاع على المجهول كقولهم «بوما كينه نك ناصل ايشلديكنى اوكرنمكى مراق ايتدم» وبمعنى الحرص والتهالك على الشيء كقولهم «بو آدم كتاب مراقليسى در» وقولهم «ولو سديدله كزمكه مراقى واردر» وبمعنى الخوف كقولهم للخائف من شيء «مراق ايتمه يك، مراق اولنه جق برشي دكلدر» وكل ذلك غير معناه العربي فإن المراق (بتشديد القاف) هو ما رقّ ولان من البطن جمع مرق (بالقاف المشددة أيضاً) أو هو جمع لا واحد له. وكأنهم أخذوا المعنى الأول أعني الهوس من المراقية (بتشديد القاف وتخفيف الياء) ثم توسعوا فيه إلى المعاني الأخرى والمراقية هي عند الأطباء نوع من الماليخوليا التي معناها الخلط الأسود منسوبة إلى مراق البطن فحقها تشديد القاف والياء ولكن الأطباء يستعملونها بتخفيف الياء وقد جرى ذلك على ألسنتهم مجرى الغلط المشهور وصار تشديد الياء فيها كالصحيح المهجور.

مساعده: قد يستعلمونه بمعنى الإذن كقول قائلهم لمن أراد أن يبرح من عنده أو لمن أراد أن يتكلم معه في أمر «مساعده كزله» وإنما المساعدة في العربية المعاونة.

مسافر: يستعملونها بمعنى الضيف كقولهم «آناطولى كويلرينك مسافر قبولنه مخصوص مشترك اوطه لرى واردر» وبمعنى الزائر كقولهم «اوطه ده مسافر واردر، مسافر لكه كبتديلر» وليس معناه في العربية كذلك.

مستحاثه: يجمعونها على مستحاثات ويطلقونها على العاديّات القديمة التي تستخرج من الأرض عند حفرها. وهي إن لم تكن في العربية تفيد هذا المعنى بتمامه فمعناها العربي قريب من هذا المعنى جداً وقد أثبتناها هنا لا لكونهم حرفوا معناها العربي في الاستعمال بل لكونها مما يلزم أن يستعملها العرب أيضاً في علم الآثار فإن المستحاث في العربية هو المستخرج سيما المستخرج من الأرض إذ يقال استحاث الشيء أي استخرجه ويقال استحاث الأرض أي أثارها وطلب ما فيها فيلزم أن لا يغفلها العرب في الاستعمال. والأولى فيما يسمونه بعلم الآثار في العصر الحاضر أن يسموه علم المستحاثات أو علم الاستحاثة أي علم إثارة الأرض

وطلب ما فيها. والآثار لا تدل على هذا المعنى إذ هي جمع أثر وهو ما بقي من رسم الشيء.

مستخبر: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى مسموع كقولهم «فلانك بوكون كله جكى مستخبردر» وإنما المستخبر في كلام العرب هو المطلوب منه الخبر يقال استخبره أي سأله الخبر.

مسترحم: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى المرجو كقولهم «معروضاتمك اعتباره آلنمسى مسترحمدر» ومنه قول العامة (استرحم منك إرسال كذا) أي أرجو منك وهو غلط فإن الإرسال لا يسترحم وإنما يسترحم الإنسان إلى الإرسال. فإن الاسترحام هو الاستعطاف يقال استرحمه أي استعطفه.

مشيخت: يستعملونها كالمصدر بمعنى الشيوخة والشيوخية ويقولون «مشيخت اسلامية» للمنصب المعلوم وإنما المشيخة جمع شيخ كشيوخ وأشياخ.

مصارف: يستعملونها بمعنى المصاريف جمع مصروف وإنما المصارف جمع مصرف وهو محل الصرف كمجلس ومجالس ومنه مصارف الزكاة للذين تصرف إليهم.

مضايقة: قد يستعملونها بمعنى الضيقة (بكسر الضاد) وهي الفقر وسوء الحال كقولهم «نازو نعمتله الشوب ده صكره مضايقه چكمك دك مشكلدر» وإنما المضايقة في العربية هي المعاسرة يقال ضايقه عاسره.

معاش: يستعملونه بمعنى الوظيفة أي الراتب والجراية وهو استعمال غير عربي ولو استعملوا بدله المعيشة لكان أقرب إلى العربية فإن المعيشة قد تطلق على ما يعاش به من طعام ونحوه مما يكسب.

معدن: يستعملونه مفتوح الدال بمعنى الفلزّ أي كل ما هو من جواهر الأرض كالذهب والفضة والنحاس والشبه والحديد والقصدير والرصاص والتوتيا فيقولون «دمير باقر قلاي قورشون كومش آلتين الك معروف معدنلردندر» وقد يطلقونه ويريدون به ما سوى الذهب والفضة كقولهم «بوكومش دكل معدندر» وقولهم «معدن طباق، معدن مداليه» وإنما المعدن في العربية هو منبت هذه الأشياء المذكورة. وهو بكسر الدال كمجلس لا بفتحها.

مغدور: يستعملونه بمعنى المظلوم المغصوب حقه وليس معناه كذلك في العربية.

معصوم: يستعملونه بمعنى البريء كقولهم «بونى حقز يره اتهام ايتمه يكز بو آدم معصومدر» وبمعنى الطفل الصبي كقولهم «او معصومه اورمايك كناهدر» وإنما المعصوم في العربية مفعول من (عصم الله فلاناً من المكروه) أي حفظه ووقاه وعصم الشيء منعه.

مغبر: يستعملونه بمعنى مستاء وإنما المغبر هو الأغبر ويوم مغبر مشتد غباره.

مقاوله: يستعملونها بمعنى المشارطة في مضاربة أو بيع أو شراء أو عقد شركة أو نحو ذلك وإنما معناها في العربية المفاوضة والمجادلة يقال قاوله في أمر أي فاوضه وجادله.

مقلد: يستعملونه بمعنى المحاكي لأحد في قوله أو فعله قصد الاستهزاء فيقولون «او مقلّد بر آدمدر» وليس معناه كذلك في العربية.

ملّت: يستعملونها بمعنى الأمة كقولهم «عثمانلى ملتى، ترك ملتى» وإنما هي في العربية الشريعة أو الدين وقيل الملة والطريقة سواء وهي اسم من أمليت الكتاب. ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يمليها النبيّ (صلى الله عليه وسلم).

منافسة: يستعملونها بمعنى التحاسد والتباغض وإنما هي في العربية مصدر نافس في الشيء أي رغب فيه على وجه المباراة في الكرم ونافس في الشيء أي بالغ وغالى وزايد نعم جاء النفس (بالتحريك) بمعنى الحسد وهو مصدر نفس عليه بخير أي حسده عليه ويقال رجل نافس ونفيس أي حاسد.

مندرج: يستعملونه بمعنى المدرج (بصيغة المفعول) أي المدخل في الشيء كقولهم «فلان غزته ده مندرج برمقاله...» وإنما المندرج هو المنقرض يقال اندرج القوم أي انقرضوا.

منصب: (بفتح الميم والصاد) يستعملونه بمعنى المصب فيقولون «ينيلك منصبى» وهو خطأ ولو ضموا ميمه لصح إذ يكون بمعنى محل الانصباب والأفصح المصب.

منطق: يستعملونه بمعنى المعقول سواء كان بمعنى اسم المفعول أو بمعنى المصدر أي العقل كالمجهود والميسور كقولهم «بو سوز منطقزدر، بو سوز منطقه موافق دكلدر، بوسورده منطق يوقدر» أي غير معقول وهو استعمال لا ينطبق على العربية.

منفور: يستعملونه بمعنى المنفور وهو الممقوت كقولهم «بو ايش منفورمدر» وقولهم «شيطان منفور بر شخصدر» والصحيح أن يقال منفور منه. يقال في العربية (نفر القوم من كذا) أي أنفوا وكرهوه وتقول العرب نفرت من صحبة فلان. وأما المنفور وحده بغير (منه) فمعناه المغلوب يقال نفرت فلاناً نفْراً إذا غلبته قال الأعشى (واعترف المنفور للنافر).

مواصلت: يستعملونها بمعنى الوصول «ساعت بشده بورايه مواصلت ايتديلر» وإنما المواصلة في العربية ضد المهاجرة ويقال واصل الشيء وواصل فيه أي دوامه من غير انقطاع ويقال واصل جبله أي وصله ضد هجره.

مورود: يستعملونه بمعنى الوارد كقولهم «فلاندن مورود تذكره» وهو استعمال غلط.

موسم: يستعملونه بمعنى الفصل كقولهم «قيش موسمى، ياز موسمى» ويستعملونه بمعنى الوقت مطلقاً كقولهم «اوزوم موسمى، حج موسمى» وإنما الموسم في العربية هو المجتمع وقد كثر استعماله لوقت اجتماع الحج وسوقهم في مكة.

مهمات: قد يستعملونها بمعنى العينة (بكسر العين) أي مادة الحرب وإنما المهمات هي جمع مهمة مؤنث المهم وهو الأمر الشديد وكل ما هُمّ به من أمر والمهمات من الأمور الشدائد المحرقة.

نافله: يستعملونها بمعنى العبث كقولهم «نافله مصرف نافله يورلدم» وإنما النافلة في العربية هي ما تفعله وهو غير واجب عليك.

ناموس: يستعملونه بمعنى العرض والأدب والعفة ويقولون لمن عدم هذه الأشياء «ناموسسز» وإنما الناموس في العربية هو الشريعة والناموس الأكبر جبريل

والناموس أيضاً صاحب السر المطلع على باطن أمرك وقيل صاحب سر الخير يقال (فلان ناموس الأمير) أي صاحب سره والناموس أيضاً الحاذق ومن يلطف مدخله وفترة الصائد يكمن فيها للصيد وبيت الراهب ووعاء العلم والشرك (بفتح أوله وثانيه) والكذاب والنمام ودويبة غبراء كهيئة الذرة وعربسة الأسد والمكر والخداع.

ورم: يستعملونه بمعنى السل لهذا الداء المعروف وهو استعمال غير عربي ومعناه في العربية النتوء والانتفاخ.

نشئه: (هكذا يكتبونها) والصواب أن تكتب هكذا (نشأة) يستعملونها بمعنى الارتياح والسرور والنشاط كقولهم «اوكون نشئه سى وارايدى» وقولهم «نشئه م بوزولدى» وبمعنى الانتشاء أي السكر الخفيف كقولهم «آرده صويى نشئه ويرر» والصواب أن يستعمل بدلها نشوة فإن النشوة هي السكر وقيل أوله. وأما النشأة فإنما هي مصدر نشأ الشيء نشأ ونشوءاً ونشأةً أي حيي وحدث وتجدد.

نكره: يستعملونها بمعنى النكات كشداد وهو الذي يأتي بالنكتة في كلامه وهم أيضاً يسكنون كافها المكسورة وليس معناها في العربية كذلك.

وجود: يستعملونه بمعنى الجسد والبدن كقولهم «بتون وجودم آغريبور» ويقولون «وجودلى» للرجل المبدان المبطان وإنما الوجود في العربية خلاف العدم.

وقعه: يستعملونها بمعنى الواقعة أي الحادثة والنازلة والفرق بينها وبين الواقعة أن الوقعة هي الصدمة بعد الصدمة في الحرب فهي خاصة بالحرب بخلاف الواقعة فانها تكون بمعنى المصادمة في الحرب وبمعنى الحادثة والنازلة وفي العربية يقال وقع بالعدو وقعاً ووقعةً أي بالغ في قتالهم وفي المصباح (قتلت وأثخنت) وتميم تقول أوقعت. والترك يستعملونها استعمالاً مطلقاً.

هضم: قد يستعملونه بمعنى الانهضام كقولهم للطعام الذي لا ينهضم «بطيء الهضم» وهو غلط لأن الهضم مصدر متعد والطعام لا يكون هاضماً بل مهضوماً.

هواء: لا ينطقون به إلا مقصوراً وقد يستعملونه بمعنى اللحن الموسيقي والنغمة ويجمعونه بهذا المعنى أيضاً على أهوية كقولهم «كوزل برهوا علديلر» وقولهم «موسيقه بر طاقم اهويهء لطيفه ترنم ايتدى» وليس ذلك من معانيه في العربية.

هوس: (بالتحريك) يستعملونه بمعنى الرغبة في الشيء والميل إليه كقولهم «بوچوجق درسه هيج هوسى يوقدر» وقولهم «او ايشلره هوس ايتمه ملى» وإنما الهوس في العربية طرف من الجنون وخفة العقل وقيل هو يبس الرأس ويتولد من كثرة السهر قال الزمخشري وبرأسه هوس أي دوران أو دوي.

يعني: يستعملونه كحرف التفسير بمعنى أي ولهذا يستوي فيه عندهم المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع فيقول المتكلم «كله مم يعني كلمك اقتدارم يوقدر» فيوردها بصيغة الغائب ويقولون «جنس فرس يعني آت صويى» ومنهم أخذه العوام فصاروا يستعملونه كحرف التفسير بمعنى أي. ويعني فعل مضارع معناه يريد ويقصد يقال عنى بقوله كذا أي أراد ومصدره العناية.

يكون: مضارع من الكون وهم يستعملونه استعمال الاسم بمعنى المجموع والحاصل فيقولون «بورقملرك يكونى نه ايتدى» وكذا قولهم «بونك يكونى ايكى يوز غروشدر».

نفر: (بفتح النون والفاء) يطلقونه على الواحد من الناس أي بمعنى الشخص والفرد منهم ويستعملونه بمعنى الجندي أيضاً أي الواحد من الجند ويريدون به من لم يكن ذا رتبة منهم كقولهم «بر ضابطله بر چاوش ايكى اوباشى اوچ نفر كلدى» وليس معناه كذلك في العربية إذ هو في العربية قد يطلق على الناس كلهم وعلى ثلاثة إلى عشرة من الرجال وقيل إلى سبعة ولا يقال نفر فيما زاد على العشرة.

ترهيب: يستعملونه بمعنى الإرهاب وإنما هو مصدر رهّب الجمل أي ذهب ينهض ثم برك من ضعف بصلبه.

احتساس: يستعملونه بمعنى الحس وهو في العربية مصدر احتسه إذا مسه والاحتساس في كل شيء أن لا يترك في المكان شيء أي استئصاله.

تشفية: يستعملونها للتعدية بمعنى الشفاء الذي هو مصدر متعد غير محتاج إلى التعدية. أما التشفية في كلام العرب معناها الزيادة والربح فقد قالوا «ما شفّى فلان أفضل مما شفّيت» أي ما ازداد وربح أفضل مما استزدت. قال ابن الأثير ولعل أصله شفّف.

مؤسف: (بتشديد السين) فاعل من التأسيف يستعملونه بمعنى المؤسف (بضم أوله وسكون ثانيه) أي المحزن وإنما التأسيف في العربية مصدر أسّف التمرة وغيرها أي قشرها قال الأسود بن يعفر:

وكنت إذا ما قرّب الزاد مولعاً بكل كميت جلْدَة لم تؤسّف

أي بكل تمرة كميت في لونها صلبة لم تقشر لصلابتها.

ما غيّروا لفظه دون معناه

آبلاق: يطلقونه على الشاب الضخم المدوّر الوجه الذي اشتد بياض وجهه كما اشتد سواد عينيه وشعره وهو محرف من (أبلق) وهو في العربية الذي فيه بياض وسواد.

آبلى: يطلقونه على الحبل الذي يحمله الملاح بيده لإدارة شراع السفينة فهو محرف من لفظ (حبل).

آسيده: يستعملونها بمعنى العصيدة فهي محرفة منها.

آقطار: (بمد أوله) يطلقونه على العطار الذي يطوف في الشوارع يبيع بعض الحاجات الصغيرة فهو محرف من لفظ (عطار).

أسباب: يستعملون هذه الكلمة بمعنى أثواب فهي محرفة منها لفظاً.

ايَرتى: يستعملون هذا اللفظ بمعنى العارية فهو محرف من لفظ العارة أو العارية وإيضاح ذلك أنهم ألحقوا ياء النسب لكلمة عارة أو عارية ظناً منهم أن الشيء إذا نسب إلى العارية كان معناه أنه مستعار ولم يعلموا أن التعبير بالعارية وحدها وافٍ بالغرض فقالوا (عارتى وعاريتى) هكذا بإبقاء التاء لجهلهم بقواعد النسبة. ومن المعلوم أن الترك ينطقون العين كالألف في جميع كلامهم فيقولون في عالم (آلم) وفي مفعول (مافول) وهكذا العين في عاريتي يلفظونها ألفاً فيقولون (آريتى) ثم إنهم بكثرة الاستعمال قلبوا الراء والياء قلباً مكانياً فصارت (آيرتى) هذا ولم أدر ما الذي دعا شمس الدين سامي صاحب القاموس التركي أن ينكر كون هذه الكلمة محرفة من عاريتي مع أن ذلك ظاهر.

بايات: قد يكتبونها هكذا (بيات) وهم يستعملونها بمعنى البائت وهو ضد الطري فيقولون مثلاً «بيات اكمك» وهي محرفة من بائت.

بدايت: (بكسر الباء) يستعملونها بمعنى البدء كقولهم «بر ايشه بدايت ايتمك» وبمعنى البداءة وهي أول الحال كقولهم «بو ايشك بدايت ونهايتى...» وهي محرفة من البداءة (بفتح الباء) وهي أول الحال.

تريد: (بكسر التاء والراء) يطلقونها على الثريد فهي محرفة منه.

تلأل: يستعملون هذه الكلمة بمعنى دلأل وهو التوسط بين البائع والمشتري فهي محرفة منه وقد يكتبونها بالدال أيضاً ولكنهم لا يلفظونها إلا تاءً.

تنف: (بفتح أوله وثانيه) يستعملونه بمعنى الطنب فهو محرف منه.

تاندير: وقد يلفظونه هكذا (تاندور) وكلتاهما محرفتان من التنور.

شفره: يطلقون هذه الكلمة على الرسالة المكتوبة بالأرقام الهندية رمزاً بها إلى الحروف رمزاً اصطلاحياً فهي محرفة من الجفر فإن الجفر هو علم الحروف والرموز الحرفية وفيه تستعمل الأرقام الهندية بدل الحروف والكلمات. فما يسمونه (شفره) ينبغي أن يعبر عنه العرب بالرسالة أو بالجفرية أو بالجفر وحده اصطلاحاً وذلك خير من قولهم الرسالة السرية فإنها تصدق على الرسالة المرسلة سراً وإن كانت مكتوبة بالحروف الصريحة. هذا على أن كلمة شفره لم يأخذها الترك من العربية رأساً وإنما أخذوها عن الفرنساوية وهي أخذتها عن العربية.

حشارى: (بفتح الحاء) يطلقون هذه الكلمة على كل ذي شراسة وعجرفة من إنسان أو حيوان فيقولون «حشارى آدم» أو «حشارى آت» وهي كلمة مأخوذة من الحشارة (بضم الحاء) وهم رعاء[1] الناس ويمكن أن تكون الياء في آخرها ياء النسبة إلى الحشارة.

قينة: (لا تلفظ ياؤها وإنما تكتب علامة على كسر القاف) يطلقونها على الحنّاء فهي محرفة منها.

---

(١) الصواب: رَعاع وهم أوغاد الناس وطغامهم أما رِعاء فهي جمع راع كجائع وجياع وقد وردت في التنزيل العزيز: ﴿قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير﴾ [القصص: ٢٣]. (عبد الحميد الرشودي).

خاشه: يطلقون هذه الكلمة على كساء مطرز يغطون به سرج الدابة وهي محرفة من (غاشية) والغاشية هي الغطاء وأما غطاء السرج فيقال له في العربية (الصُفَة).

خرار: (بفتح الخاء) يطلقونه على الجوالق وهو محرف من الغرارة (بكسر الغين) ومعناها في العربية الجوالق.

خرتلاب: يطلقون هذه الكلمة على ثمر القطلب وهو شجر دقيق الورق ناعم شديد الحمرة يحمل حباً نحو العنب أخضر فإذا نضج كان أحمر كالياقوت طيب الرائحة حلو المذاق إذا مضغ صار ثفله كالتبن. والواحدة قطلبة (فخرتلاب) محرف من القطلب.

طاول: يتلفظون بالطاء من هذه الكلمة كالدال المفخّمة ويطلقونها على الطبل فهي محرفة منه.

دُراقي: (بضم أوله) يطلقونه على نوع من الخوخ والكلمة محرفة من الدرّاقن (بضم فتشديد والقاف مكسورة) وهو الخوخ بلغة الشام.

ترزي: محرفة من الدرزي وهو الخياط.

تف: يطلقونها على الدف فهي محرفة منه.

ديويت: يطلقونها على دواة خاصة مصنوعة من النحاس ونحوه وبجنبها أنبوبة شبه القراب تحفظ فيها الأقلام وأما إذا لم تكن الدواة كذلك سموها (حقه) والكلمة محرفة من (دواة).

سوقاق: محرفة من زقاق.

ستيل: يستعلمونه بمعنى السطل فهو محرف منه.

سدير: يطلقونه على صدر المجلس وهو أعلى مقدمه فالكلمة محرفة من (صدر).

شلته: (بكسر الشين) يطلقونها على الحشيّة وهي محرفة من سلطة (بكسر السين) وهي ثوب يحشى بالحشيش أو التبن وتجمع على سلط وسلاط.

صاد: يطلقونه على مقبض الأداة وجزأتها كالسكين والقدوم ونحو ذلك وهي محرفة من (نصاب) وهو مقبض السكين.

صوفه: يطلقونها على باحة الدار المسقوفة التي تحيط بها بيوت الدار وهي محرفة (صفّة) والصفة في العربية اسم لبيت صيفيّ.

زامق: يستعملونه بمعنى (صمغ) فهو محرف منه.

صلاحيت: (بتشديد الياء) يستعملونها بمعنى الحق كقولهم «سزل بوايشه قارشمغه صلاحيتكز يوقدر» وبمعنى المأذونية كقولهم «بيوك بر صلاحيتله والى تعيين اولندى» والصلاحية (بتخفيف الياء) في العربية هي حالة يكون بها الشيء صالحاً أي بمعنى الأهلية.

سيسقه: يطلقونها على المعلول بعلة الاستسقاء وعلى الهزيل النحيف وهي محرفة كلمة (استسقاء) كما حرفوا (استفتاح) فقالوا (سفتاح) لأول بيعة يبيعها البقال ونحوه. ويقال في العربية استسقى الرجل إذا اجتمع في بطنه السقى وإذا تقيأ.

طابور: محرفة من (تابور) وهو جماعة العسكر ويجمع على توابير.

عيواز: (بفتح العين) يستعملونه بمعنى الخادم المستخدم فيما يتعلق بالمطبخ من الأمور وفي تهيئة الطعام ومد السماط ونحو ذلك وهو محرف من عواس مبالغة من عاس عياله أي قاتهم أو من عاس فلان ماله أحسن القيام عليه فهو عائس. وأما قول صاحب القاموس التركي أنه محرف من (عيوض) فلا وجه له.

غدا: (بكسر العين) يستعملونه بمعنى الغذاء فهو محرف منه.

قالبور: يطلقونه على الغربال فهو محرف منه فقد قلبوه قلباً حرفياً ومكانياً أما الأول فلأنهم قلبوا الغين قافاً كعادتهم في كل غين إذ ينطقون بها بين القاف والكاف وقلبوا أيضاً ألف غربال واواً فصار (قربول) أما الثاني فلأنهم قلبوا الراء واللام منه قلباً مكانياً أي أتوا بالراء مكان اللام وباللام مكان الراء فصار (قلبور) وأما الألف المكتوبة بعد القاف من (قالبور) فتكتب بدل الفتحة ولا تلفظ.

فاراش: يطلقون هذه الكلمة على آلة من خشب أو حديد كهيئة المسحاة تحمل بها كناسة الغرفة بعد كنسها فيقولون «سودوركه فاراش كتيرده شو سوبرندى يى طوبلا» وهي محرفة من فراشة والفراشة هي كل رقيق من عظم أو حديد.

فلوقه: يستعملونها بمعنى القارب والزورق وينطقون بالقاف منها بين القاف والكاف حسب لهجتهم عند التلفظ بحرف القاف. وهي محرفة من (فلك).

قاردوز: يطلقونه على البطيخ الأخضر وهو محرف من (خربز) والخربز كزبرج البطيخ وهو عربي وقيل معرب وأهل الحجاز اليوم يسمون البطيخ الأخضر خربزاً.

قلفات: يستعملونه بمعنى تسوية السفينة وسد خروزها بمشاقة الكتان ومسحها بالزفت والقار. وهو محرف من جلفاط يقال جلفط السفينة وجلفظها إذا أدخل بين مسامير الألواح وخروزها مشاقة الكتان ومسحها بالزفت والقار والجلفاط أيضاً من يسد دروز السفينة والعامة تقول قلفاط.

قرابية: لا نجد إذا أردنا أن نعرف ما يسمونه (قرابيه) أحسن من قول الشاعر العربي «الباب البريلبك بالشهاد» فالقرابية عندهم دقيق يُلت بالسمن والسكر ويوضع فيه شيء من اللوز وتصنع منه حبات أكبر من التمرة مدورة مستطيلة والكلمة محرفة من (غرابى) والغرابى ضرب من التمر جيد فكأنهم سموها بهذا الاسم تشبيهاً لها بالتمر المذكور وهم (ينطقون بالغين كالقاف ولذا صاروا يكتبونها بالقاف) الملفوظة عندهم بين القاف والكاف.

قواف: يستعملونه بمعنى الخفاف أي بائع الأخفاف فهو محرف منه.

قرنابيت: يطلقونه على بقلة غضة تطبخ ويصنع منها طعام كسائر الخضروات وهو محرف من قنبيط والقنبيط أغلظ أنواع الكرنب وهو نوع غض من السلق.

قشمر: يطلقونه على الهمزة اللمزة الذي يؤذي الناس بأقواله وهو محرف من لفظ (غشمر) الذي هو فعل ماضٍ يقال غشمر فلان إذا ركب رأسه في الحق والباطل لا يبالي ما صنع. وغشمر فلان فلاناً أي تهضّمه وظلمه واسم الفاعل منه مغشمر ولكنهم أخذوا الفعل الماضي واستعملوه كالاسم بعد تحريف لفظه فقالوا لمن كان كذلك «قشمر آدم» والعوام عندنا أخذوا منهم كلمة (قشمر) واستعملوها بمعنى السُخُرة والضحكة أي الذي يسخر منه الناس ويضحكون عليه.

قط: (بكسر القاف) يستعملونه بمعنى النادر ويدخلون عليه أداة المصدر فيقولون قطلق ويريدون به القحط وهو لفظ محرف من قحط.

قليف: (بكسر القاف) يستعملونه بمعنى الغلاف كقولهم (مناره يى عالان قليفنى حاضرلار) فهو محرف من غلاف.

كميون: (بكسر الكاف وسكون الميم وضم الياء ضمة مبسوطة) محرف من الكمّون.

قلفه: (بفتح القاف) يطلقون على العامل الذي يخلف الأستاذ في العمل أي عمل كان. فيقولون «مكتب قلفه سى» ويقولون لأستاذ البنائين «قلفه كز كيمدر» «ابنيه يى هانكى قلفه يه يابيبديره جقكز» وهي محرفة من خليفة.

كفيه: (بفتح الكاف والياء غير مشددة) محرفة من الكوفية.

كرميت: (بفتح أوله وثانيه) وآخره تاء وربما كتبوه بالدال يطلقونه على نوع من الخزف المطبوخ والآجر تفرش به سطوح البيوت ليمنع نفوذ الماء إليها عند نزول المطر وهو محرف من قرميد والقرميد والقرمد الآجر والخزف المطبوخ وقد ورد في شعر ابن العبد.

كرويز: يطلقونه على بقلة ذات ورق وجذور غلاظ كالفجل تؤكل بالطبخ كسائر الخضر وربما أطلقوه على الانجذان وهو محرف من كرفس.

كنف: يطلقونه على بيت الخلاء وهو محرف من الكنيف. أما الكنف فهو في العربية الجانب والظل والناحية ويقال أنت في كنف الله أي في حرزه.

كود: يطلقونه على الحب أي الجرة الضخمة وهو محرف من كوب والكوب في العربية كوز لا عروة له.

كوفه: (بضم الكاف وتخفيف الفاء) يطلقونها على الزنبيل وهي محرفة من (قفّة) والقفّة هي الزنبيل تتخذ من الخوص أو من القصب أو نحوهما.

مابلاق: يطلقون هذه الكلمة على ملعقة خاصة غير مقعّرة يستعملها الصيادلة في لعق المعاجين وهي محرفة من مبلع آلة البلع.

مازغال: يطلقونه على الواحد من الثقوب والنوافذ الصغيرة التي تكون في جدران الحصون والقلاع وهي ضيقة من الخارج واسعة من الداخل يرمي منها المتحصنون عدوهم بالنبال أو النار ولا يتمكن العدو أن يصيبهم منها بشيء. والكلمة محرفة من (مزغل) وهو من أزغل الشارب الشراب إذا مجه من فيه فكأن تلك المزاغل أفواه الحصن يمجون بها على العدو نيرانهم. أو من أزغل الطائر

فرخه إذا زقه فكأن تلك المزاغل تشبه لصغرها واتساعها من الداخل أفواه الفراخ عندما تفتح أفواهها للزق. ومهما كان فكلمة مزغل بهذا المعنى غير عربية وإن كانت لها وجه من العربية.

موزب: يستعملونه بمعنى المؤذي بالهزل والممازحة وهو محرف من (معذّب).

منغال: يطلقونه على الكانون أي المصطلى وهو محرف من المنقلة والمنقلة بالغربية ليست بمعنى الكانون وإنما هي آلة النقل ولكن غلبت في كلام المولدين على كانون خاص يمكن نقله من مكان إلى آخر فكأنه آلة لنقل النار.

ماهموز: يستعملونه بمعنى المهماز وهو حديدة تكون في مؤخر خف الرائض فهو محرف منه.

مصاد: يطلقونه على المسن وهو حجر الشحذ فيقولون «قصاب مصادى، آشجى مصادى» وهو محرف من المشحذ.

مصال: هو عندهم بمعنى حكاية سالفة تحكى للصبيان ثم غلب على ما يكون من قبيل حديث خرافة وهو محرف من (مثل) ومن معاني المثل بفتحتين في العربية الحديث يقال بسط له مثلاً أي حديثاً.

مطره: (بفتحات) يستعملونها بمعنى المزادة وهي محرفة من مطهرة وهي من مصنوعاتهم فقد اشتقوا مطهرة للمزادة وما أدري ما وجه المناسبة في هذا الاشتقاق من جهة المعنى ولعلهم سموها مطهرة لاحتوائها على الماء الطهور ثم حرفوا مطهرة فجعلوها (مطره) ومنهم أخذها العوام إذ يسمّون المزادة (مطّارة).

معونه: يستعملونها بمعنى المؤنة أي القوت فهي محرفة من مؤنة ويطلقون (معونة) أيضاً على نوع من السفن الصغيرة تستعمل في نقل الفحم إلى المراكب البخارية وهي بهذا المعنى أيضاً محرفة من مؤنة فإن تلك السفن كانت في الأصل تستعمل عندهم في نقل المؤنة من المراكب وإليها ثم سميت باسم ما تنقله ثم حرفت إلى (معونة) على أنهم لا ينطقون بها (معونة) وإن كتبوها كذلك وإنما ينطقون بها هكذا (ماونة) ومن الغريب أن صاحب القاموس التركي يقول في ترجمة

(مؤنة) أنها من مادة (عون) وأنها محرفة من معونة. ثم إنه ترجم (معونة) بالقوت وبالسفينة الصغيرة المذكورة. مع أن الأمر بعكس ما قال أي أن (معونة) محرفة من مؤنة فإن المعونة في العربية هي العون ويقال لوالي الجنايات صاحب المعونة لأنه عون للناس على الجناة ومنه قول الحريري (وهناك صاحب المعونة).

مقره: يطلقونها على البكرة وهي خشبة مستديرة في وسطها محز يستقى عليها فهي محرفة منها.

موخنات: يستعملونه بمعنى مخنّث فهو محرف منه.

ملهم: (بفتح أوله وسكون ثانيه) يطلقونه على المرهم فهو محرف منه وقد أخذه منهم العوام إلا أنهم أبدلوا الهاء بالحاء فيقولون ملحم ويعنون المرهم وهو غلط.

موله: (بضم الميم ضمة مبسوطة مع تفخيم اللام) يستعملونها بمعنى ترك العمل مدة يسيرة للاستراحة والجمام كقولهم «حمال آغر بريوك آلمش اولديغندن اوج دفعه موله ايتدى» وهي محرفة من «مهلة» (بضم فسكون) وهي الرفق والتؤدة وترك العجلة في العمل. خلافاً لما قاله صاحب القاموس التركي من أنها مأخوذة من اللغة الطليانية.

مهنك: (بفتحات) يستعملونه بمعنى المحكّ وهو حجر يحك به الذهب والفضة ليعلم من أي عيار هو ويقولون (مهنك طاشى) فهو محرف من محك.

نانه: يطلقونه على النعناع وهو بقل طيب الرائحة يؤكل ويتداوى به الواحدة نعناعة. فهو محرف منه.

هكبه: يستعملونها بمعنى الخرج وهو وعاء يجعل على ظهر الدابة لوضع شيء فيه وهي محرفة من (حقيبة) والحقيبة هي الخرج المذكور.

هارين: يطلقونه على الفرس الذي لا ينقاد وهو محرف من الحرون.

هلال: يطلقونه على عود تخلّل به الأسنان وهو محرف من الخلال للعود المذكور.

بودلا: (بواو بعد الباء وبتفخيم اللام) هذه الكلمة (كآبدال) محرفة من بدلاء جمع بديل وهم يستعملونها كالمفرد ويطلقونها على الأحمق فهي محرفة لفظاً ومعنى انظر مادة (آبدال).

آبدال: (بمد الألف وتفخيم اللام) يطلقونه على الأحمق فهو محرف لفظاً ومعنى أما لفظاً فلمد الهمزة في أوله وأما معنى فلاستعمالهم إياه بمعنى المفرد وهو جمع وبمعنى الأحمق وهو في العربية جمع بديل وهم قوم من الصالحين قيل لا تخلو الأرض منهم فإذا مات واحد أبدل الله مكانه آخر.

تفتك: (بكسر التاءين) كلمة محرفة من (تفتيك) بمعنى النفش يقال فتّك القطن أي نفشه والترك يطلقونها على شعر المعز الناعم البيّن النعومة أو على المعزى وربما أطلقوها على نفس المعز ذات الشعر الناعم ويطلقونها أحياناً على الصوف الناعم وعلى المنسوج من الصوف المذكور أو من شعر المعز المذكور.

تكيه: يطلقون هذه الكلمة على بيت يجتمع فيه الزهاد من أهل الطرائق ويرأسهم فيه شيخ مرشد من مشايخ الطريقة وهي محرفة من لفظة تكأة كهمزة ومعناه الشيء الذي يُتكأ عليه من عصا وغيرها ووجه التحريف أنهم بكثرة الاستعمال قلبوا الهمزة ياءً ثم فتحوا أولها وسكّنوا ثانيها ووجه إطلاقها على البيت المذكور هو أن هذا البيت محل ما يستندون عليه في أحوالهم وعباداتهم فهو من إطلاق الشيء على محله. أو أن أصله (تكيه كاه) عندهم ثم اكتفوا لكثرة الاستعمال بإحدى الكلمتين.

تلاش: كلمة مأخوذة من التلاشي وهو الاضمحلال وهم يستعملونها بمعنى التدله والانذهال.

تميز: لفظ محرف من تمييز مصدر ميّز وهم يستعملونه بمعنى طاهر ونظيف.

تمنّا: محرفة من لفظ التمنّي الذي هو مصدر تمنّى وهم يستعملونه بمعنى رفع اليد نحو الفم وإصعادها بعد ذلك نحو الرأس يفعلون ذلك في معرض السلام تعظيماً.

حالا: (يتلفظون بالحاء من هذه الكلمة كالهاء ويفخّمون اللام منها) ويطلقونها على العمة أي أخت الأب وهي محرفة من (خالة) والخالة أخت الأم.

طابيه: يطلقونها على ما يطلقون عليه كلمة استحكام وهي تل يقيمونه من التراب ويجهّزونه بالمدافع في الحرب وهي محرفة من (تعبية) وتعبئة الجيش عبارة عن تهيئته وتجهيزه للحرب.

بز: (بفتح أوله) يستعملونه بمعنى الغدة فيطلقونه على الغدد التي تكون في رقبة الإنسان تحت حنكه أو تكون تحت الإبط أو في الأربية من جانبي العانة وهو محرف من كلمة (بيض) فإنهم سموا ما يكون تحت الجلد من العقد الغضروفية بيضاً ثم حرفوا كلمة بيض فجعلوها (بز) ولا تنسَ أنهم ينطقون بالضاد كالزاء.

ملز: (بفتح أوله وثانيه) يستعملونه بمعنى المضرّب والمولّد أي المخلوط من والدين مختلفين كالأبيض والزنجي. وبمعنى المذرَع وهو الذي أمّه أشرف من أبيه. وبمعنى الهجين وهو الذي أبوه أشرف من أمه إنساناً كان أو حيواناً والهجين من الخيل الذي ولدته برذونة من حصان عربي وبمعنى المقرف وهو الفرس الذي أمه محضة لا أبوه كأن تكون أمه عربية وأبوه غير عربي. وهي كلمة محرفة من (ملس) وهو أول سواد الليل أي الوقت الذي يختلط فيه سواد الليل ببياض النهار وذلك عند صلاة المغرب ويقال فيه (ملث) أيضاً بالثاء المثلثة فقد حرفوا لفظه وهو ظاهر ومعناه لأنهم استعملوه بمعنى المختلط من شيئين مختلفين مطلقاً.

فراخي: كانوا يطلقون هذه الكلمة على صفيحة صفراء كالدائرة تصنع من النحاس أو الشبة وتوضع في أعلى قلنسوة الجندي وهي محرفة من (فرقيّ) نسبة إلى الفرق وهو أعلى الرأس. وهم اليوم يطلقونها على صفيحة صفر، بشكل نصف دائرة كالهلال يضعها شرطي الجند في رقبته كالقلادة علامة على أنه من شرطة الجند مكتوب عليها (قانون).

موسقه: يستعملونها بمعنى التميمة والعوذة وهي التي تكتب على الإنسان من العين والفزع والجنون. وهي محرفة من (نسخة) ولا تستعمل النسخة بمعنى العوذة في العربية وإنما النسخة الكتاب المنقول منه يقال هذه نسخة عتيقة وتطلق على الكتاب المنقول أيضاً لأنه قام مقام المنقول منه فقد حرفوها نصاً ومعنى.

خاتمة

هذا ما تيسر لنا جمعه من الألفاظ العربية المستعملة في اللسان العثماني وليس ما فاتنا من تلك الألفاظ بأقل مما جمعناه منها في هذه الصحيفة إذ نحن لم يتسنَّ لنا استقراء مفردات اللغة العثمانية استقراءً تاماً وإنما قصدنا بجمع ما تيسر من الكلمات تنبيه الأفكار ودعوة أبناء العرب إلى التيقظ عند استعمالهم أمثال هذه الكلمات التي يعديهم بها كون المتكلمين بالتركية على مسمع منهم ومرأى فهم يأخذونها عنهم ويستعملونها استعمالهم من حيث لا يشعرون.

وهناك أمر آخر أهم مما نحن فيه يجب التنبه له والتنبيه إليه وهو الأسلوب والتركيب فإنا اليوم نجد في كلام العرب جملاً مركبة من مفردات عربية على أسلوب تركي. وتجد كثيراً من هذه الجمل في الجرائد والمكاتبات وفي الكلام المتداول بالألسنة. ومعلوم أن تركيب الكلام في التركية يأتي في الغالب على عكس تركيبه في العربية فإذا قلت في العربية مثلاً: «زرت صديقي أمس» قلت في التركية: «دون دوستمى زيرت ايتدم» فتأتي بها معكوسة من الجملة العربية تمام العكس. وهذا وإن كان واضحاً في مثل هذه الجملة البسيطة قد يخفى في الجمل المطولة والتراكيب المتسلسلة. ولذا كان أكثر ما نجد الأسلوب التركي في كلام غير المهرة من المترجمين الذين يترجمون من التركية إلى العربية. وربما نضع رسالة أخرى في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

دفع المراق

في كلام أهل العراق

مقالات منشورة في مجلة لغة العرب

المقالة الأولى
دفع المراق في كلام أهل العراق

(آب ١٩٢٦)

إن لله في خلقه عاملين دائبين يخضع لحكمهما كل حادث في جميع أحواله وأطواره، ونشوره واندثاره. وهذان العاملان هما الزمان والمكان. فلا شيء إلاّ وهو ربيب في حجريهما، ورضيع من ثدييهما. يشب بما غذياه، ويشيب بما رمياه. ومن ذلك لغات البشر: فإنها أكثر الأشياء خضوعاً لحكم هذين العاملين في الرقي والانحطاط. وما اختلاف لغات الأمم إلا نتيجة من نتائج هذين المؤثرين.

ولقد تعاورت اللغة العربية أزمنة وأمكنة أوصلتها إلى ما هي عليه اليوم من اللهجة المعلومة التي تلوكها أفواه العامة لوكاً مختلفاً باختلاف الأصقاع. كلهجة أهل العراق، وسورية، والحجاز، ومصر، والمغرب وغير ذلك من البلاد المأهولة بالمتكلمين بالعربية.

على أن تأثير الزمان والمكان لم ينحصر من اللغة العربية في تغيير لهجتها فقط، بل قد عم مفرداتها أيضاً. فإن من مفرداتها ما قد اندثر ولم يبقَ له في كلام العامة من أثر. ومنها ما قد تغير لفظه أو معناه أو كلاهما تغيراً مختلفاً باختلاف الأماكن والأزمان: كما قد تكونت فيها من المفردات ما لم يكن من قبل موجوداً في متنها. ولما كانت هذه المفردات متكونة بحكم الزمان والمكان كانت مختلفة أيضاً باختلافهما. ففي كلام العراقي منها ما ليس في كلام السوري، وفي كلام السوري ما ليس في كلام المصري، وهكذا.

غير أننا نجد لهذين المؤثرين في اللغة العربية أثراً واحداً قد عم جميع المتكلمين بها في جميع الأنحاء وهو سقوط الإعراب منها. فهذا الأثر وحده هو الذي نجده عاماً في كلام العراقي والسوري والحجازي والمصري وغيرهم.

وإن قال قائل: هل يعد هذا التغير الحاصل في اللغة العربية انحطاطاً، أو يعد اصطفاء وارتقاء؟

قلنا: إن الجواب على هذا السؤال لا يكون إلاّ بعد طول نظر وإعمال فكر وليس من غرضنا في هذا الكتاب أن نخوض في مثل هذه المسألة العويصة. سوى أننا نقول: لا يجوز الحكم بين كل ما حصل في اللغة من التغير هو انحطاط وتقهقر إلى الوراء. كما لا يجوز الحكم بأن جميع ذلك هو اصطفاء وارتقاء. لأننا إن قلنا بالأول كذبنا قانون بقاء الأنسب، وإن قلنا بالثاني كذبنا البداهة ومن ذا الذي يستطيع أن يدعي بأن سقوط الإعراب من اللغة العربية مخالف لقانون بقاء الأنسب، وأنه ضروري لا بد منه للمتكلم بالعربية. مع أننا نرى العامة تتفاهم تمام التفاهم بكلامها الخالي من حركات الإعراب. فالأولى إذاً أن نترك الإفراط والتفريط فنقول بأن هذا التغير الحادث في اللغة منه ما يعد انحطاطاً ومنه ما يعد ارتقاء.

ومما لا مرية فيه أن للغة العامية اليوم مزية لا تنكر، وذلك لأنها على علاتها نراها جارية مع الزمان في مفرداتها فهي تنمو كل يوم بالأخذ من غيرها بخلاف العربية الفصحى فإن جمودنا فيها، واقتصارنا منها على ما نراه في معاجم اللغة قد رماها بالتوقف عن النمو حتى أصبحت متأخرة عن لغات الأمم الحاضرة على رغم ما اختصت به من المزايا التي خلت منها تلك اللغات.

ومهما كان فليس هذا البحث من موضوعنا هنا فلنضرب عنه صفحاً، وإنما غرضنا في هذا الكتاب هو أن نضبط لغة العامة بما يلزم من الضوابط الصرفية والنحوية لأسباب:

الأول: أن يكون ذلك كمقدمة لمن أراد أن يبحث بحثاً تاريخياً عن اللغة العربية وما طرأ عليها من الطوارئ التي أثرت فيها وتصنيف ما حدث فيها من التغيرات المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة، والمقايسة بين حاضرها وغابرها ليعلم هل تلك التغيرات هي انحطاط في اللغة أو هي ارتقاء فيها.

الثاني: تسهيل التفاهم بين أهل البلاد المختلفة فيسهل على السوري مثلاً فهم كلام العراقي، وعلى العراقي فهم كلام السوري والحجازي، لكني لم أتكلم هنا إلاّ عن لغة أهل العراق فقط. وعسى أن يكتب بعض السوريين ما يسهل به على العراقي فهم كلام السوري. على أن لغة أهل العراق لا تخالف لغة أهل نجد والحجاز إلاّ قليلاً ومخالفتها للغة السوريين تظهر من مخالفتها للغة الحجازيين وقد اجتمعت مرة في حلب الشهباء برجال من أعيانها في مجلس حاشد فكان أحدهم إذا وجه لي الكلام غير لهجته وكلمني بما يقرب من العربية الفصحى، فأفهم كلامه ولكنه عندما يكلم غيري من الحلبيين بلهجتهم الخاصة لم أكن أفهم منه تمام الفهم: فكنت أستعيد منه بعض الكلام لأفهمه. وذهبت مرة إلى حلب أيضاً إلى السوق ولما أردت العودة إلى محلي تشابهت عليّ الطرق: فسألت بعض المارين: من أين الطريق إلى محل كذا؟ فقال لي: «سوي» فلم أفهم ما أراد وكرهت أن أقول له بأني لم أفهم معنى «سوي».

الثالث: تنبيه الأفكار إلى أدبيات العوام: فإن الأدبيات الخاصة بالعوام موجودة عند جميع الأمم. وتختص أدبيات العامة بأنها هي الواسطة الوحيدة لمعرفة ما للسواد الأعظم من الأفكار والعادات: فإذا أردت أن تعرف ما هي عواطف السواد الأعظم من كل أمة، وما هي عاداتهم التي جروا عليها وأفكارهم التي يفتكرون فيها وأميالهم التي يميلون إليها فانظر في كلام طغامها وأدبيات عوامها.

على أن في أدبيات العامة ما لا يستخف به من الكلام ففي قول قائلهم:

لو سقيت[1] الشوك عنبر قط[2] ما يحمل ورد

من المعنى ما لا يقصر عن أمثال المتنبي وحكمياته، حتى أن ألفاظه أيضاً تعد من أول طبقة بالنسبة إلى اللغة العامية. وعندي أن قول النائحة:

يا هلله هالشهر ماقشر لياليه محمد بوله وعمشا بتاليه

---

(١) هذه القافات تلفظ بالكاف الفارسية أي كحرف G الفرنسي في GA.

(٢) مجلة لغة العرب، الجزء ٢ من السنة الرابعة، آب ١٩٢٦ ص ٨٥ ـ ٨٨.

لا يقصر في باب الرثاء عن قول أبي تمام:

كذا فيجل الخطب وليفدح الأمر

***

ولما كان هذا الكتاب خاصاً بلغة العامة من أهل العراق، وسمته باسم كلام العامة فسميته «دفع المراق في كلام أهل العراق». والمراق كلمة عامية تقع في كلامهم بمعنى الافتكار في الشيء لأجل الخوف منه أو لأجل معرفته وحب الاطلاع عليه. وهي بالمعنى المذكور دخيلة في كلامهم: ولها أصل في العربية وهي جمع مرق (بتشديد القاف). يقال: مراق البطن (بتشديد القاف): لما رق ولان منه. ومنها أخذ الأطباء لفظ المراقية (بتشديد القاف) التي هي عندهم تطلق على نوع من الماليخوليا التي معناها الخلط الأسود منسوبة إلى مراق البطن: إلا أنهم يخففون ياءها فيقولون: مراقية (بتشديد القاف) ويطلقونها على طرف من الجنون كالهوس وقد أخذ الأتراك هذه الكلمة فحرفوا معناها ومنهم أخذتها العامة فاستعملوها بالمعنى المذكور آنفاً وإنما تعمدت استعمال هذه الكلمة في اسم الكتاب ليكون الاسم مطابقاً لمسماه، ونسأله تعالى أن يجعله نافعاً. آمين.

في ١٢ جمادى الآخرة سنة ١٣٣٧

الموافق لـ ٤ شباط ١٩١٩

معروف الرصافي

المقالة الثانية
اللكنة العامية
La prononciation défectueuse des étrangers

(أيلول ١٩٢٦)

إذا تحول لسان المتكلم من حرف إلى حرف آخر. وكان ذلك لعارض خلقي فيه سمي «ألثغ» وقيل به «لثغة» كالذي يتحول لسانه من السين إلى الثاء. ومن الراء إلى الغين أو غير ذلك: وإذا لم يكن ذلك فيه لعارض خلقي بل كان لكونه أعجمياً أو لكونه كثر اختلاطه بالعجم سمي «ألكن» وقيل به «لكنة».

وتنسب لكنة الألكن إلى القوم الذين هو منهم، أو إلى القوم الذين حصلت فيه اللكنة بمخالطتهم. فيقال هو يرتضخ لكنة فارسية، أو يرتضخ لكنة رومية أو غير ذلك. والعامة في العراق اليوم يرتضخون لكنة فارسية، لكثرة اختلاطهم بالفرس بسبب القرب والمجاورة. ولكنتهم تقع في حرفي: القاف والكاف. أما القاف فيتحول فيه لسانهم إلى ثلاثة حروف: الكاف الفارسية والكاف والجيم[1] الجيم

---

(١) هذا رأي حضرة الرصافي. ونحن لا نوافقه عليه، لأن تحول الكاف إلى هذه الحروف الثلاثة ليس حديثاً أي منذ عصر العباسيين إلى هذا العهد. ولا يختص بالعراقيين وحدهم فإن عرب الجاهلية كانت تعرف هذا التحول. وسوف نذكر بعض تلك التغيرات في اللغة الفصحى عند إيراد الكاتب شواهده.

الفارسية فقط. ولنذكر لك من المظان التي تتحول فيها ألسنتهم من القاف إلى الحروف الثلاثة المذكورة[1].

[استطراد] قد اصطلحت هنا أن أكتب القاف المتحولة إلى الكاف الفارسية هكذا (ك) والمتحولة إلى الكاف هكذا (ك) والمتحولة إلى الجيم هكذا (ج) بأن أضع فوق الحروف المتحولة إليه قافاً صغيرة لتدل على أن أصل الحرف هو القاف. وكذلك فعلت في الكاف التي يتحول فيها لسانهم إلى الجيم الفارسية فأكتبها هكذا (ع) بأن أضع فوقها شكل همزة لتدل على أن أصلها هو الكاف[2].

اعلم أن تحولهم من القاف إلى الحروف المذكورة غير مطرد ولا مقيس في كلامهم: وليس لنا من قاعدة نرجع إليها في تحول القاف إلى أحد الحروف المذكورة بل العمدة في ذلك على السماع منهم. فإننا نسمعهم ينطقون بالقاف كافاً فارسية في نحو قام ويقوم وقائم. وفي قعد ويقعد وقعود وقاعد. وفي قدر ويقدر: دون المصدر واسم الفاعل. فلا يقولون فيهما كدرة[3] بل قدرة. ولا يقولون كادر بل قادر. وفي قلب ويقلب وقلب وقالب (بالكسر) وأما القالب بفتح اللام فلا يقولون فيه كالب بل يقولون بالقاف الصريحة ويقولون في جمعه قوالب ولم يقولوا كوالب. وقي قشر ويقشر وتقشر ومقشر. وفي قصع القملة يقصعها قصعاً فهو قاصع والقملة مقصوعة؛ وفي قرب يقرب قرباً وقرابة فهو قريب؛ وفي قلى

---

(١) بحث المؤلف في كتابه هذا دفع المراق في كلام أهل العراق، عن لغة عوام المسلمين. أما لغة عوام النصارى واليهود فتخالفها في مواطن عديدة إذ من غريب الأمر في أهل العراق أن لكل أمة لهجة خاصة بها. فلا تكاد كلمة واحدة تخرج من فم المتكلّم إلّا وتعرفه حالاً أنه مسلم أو نصراني أو يهودي: ولا تختص اللهجة بتلفظ الحرف على وجه من الوجوه. بل هناك حركات وكلمات وعبارات خاصة بقوم دون آخر.

والرصافي لا يتعرض في كتابه كله إلّا للبحث عن لهجة عوام العراق من المسلمين دون غيرهم. فليتنبه القارئ لذلك فالأمر مهم في هذا الصدد.

جميع الحواشي في هذا الموضوع هي لصاحب المجلة.

(٢) ليس في مطبعتنا هذا التركيب في الحروف لكننا ننبه عليها في الحاشية كل مرة تقع في الكلمة. فنقول القاف المشوبة بالكاف الفارسية. والقاف المتحولة كافاً والكاف المتحولة جيماً. وتسمى الكاف المتحولة جيماً فارسية: جيماً فارسية وهي المنقوطة بثلاث نقط.

(٣) بالكاف الفارسية.

(المشددة) اللحم بقليه يقليه. فهو مقلي واللحم مقلي؛ وفي قمر يقمر قمراً فهو قامر. وفي قطع يقطع قطعاً فهو قاطع وذاك مقطوع؛ وكذلك انقطع ينقطع فهو ينقطع. وفي قمطت الأم الصبي تقمطه فهو مقمط في القماط. وفي قمط الديك الدجاجة يقمطها قمطاً فهو قامط وهي مقموطة. وفي قضى يقضي فهو قاضي. وانقضى ينقضي فهو منقضي. وفي قبض يقبض قبضاً فهو قابض وذلك مقبوض. وفي قضب (مقلوب قبض وهو مستعمل في كلامهم) يقضب قضباً وقضبة فهو قاضب وذاك مقضوب. وفي قبل يقبل فهو قابل ومقبول. وكذلك أقبل يقبل فهو مقبل. وفي قبن (بالتشديد) الشيء بالقبان يقبنه؛ وهو مقبن (بالكسر) وذاك مقبن (بالشد المفتوح) وفي قحم يقحم فهو قاحم. وفي قرض يقرض قرضاً فهو قارض وذاك مقروض. وقال يقول قولاً فهو قائل. وقصد يقصد قصداً فهو قاصد وذاك مقصود. وفي قرطف الشعر (أي أخذ منه بالمقص) يقرطفه فهو مقرطف (بالكسر) والشعر مقرطف (بالفتح). إلى غير ذلك من الأفعال والأسماء التي يتحول فيها ألسنتهم من القاف إلى الكاف الفارسية[1]

وهناك أفعال وأسماء لا يحولون قافها كافاً فارسية نحو قشبه يقشبه قشباً (أي أصابه بالمكروه من القول) وقل الشيء يقل فهو قليل إلا أنهم إذا صغروا كلمة قليل حولوا

---

(١) قال ابن خلدون في المقدمة: «مما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد. حيث كانوا من الأقطار. شأنهم في النطق بالقاف فإنهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار. كما هو مذكور في كتب العربية أنه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي بل يجيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف وهو موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أو شرق حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال مختصاً بهم لا يشاركهم بها غيرهم حتى أن من يريد التقرب والانتساب إلى الجيل والدخول فيه يحاكيهم في النطق بها.

وعندهم أنه إنما يتميز العربي الصريح من الدخيل في العروبية والحضري ورؤساؤهم شرقاً وغرباً في ولد منصور بن عكرمة... وهم من أعقاب مضر وسائر الجيل منهم في النطق بهذه القاف أسوة.

ويتم المؤلف النقادة كلامه بقوله ما يأتي: «وهذه اللغة لم يبتدعها هذا الجيل بل هي متوارثة فيهم متعاقبة. ويظهر من ذلك أنها لغة مضر الأولين ولعلها لغة النبي (صلعم) بعينها. قد ادعى ذلك فقهاء أهل البيت وزعموا: أن من قرأ في أم القرآن: اهدنا الصراط المستقيم. بغير القاف التي لهذا الجيل فقد لحن وأفسد صلاته...» إلى آخر ما قال: وهو كلام يدل على أن العراقيين لم يمتازوا بهذا النطق بالقاف وإنما هو قديم ومتشر في جميع البلاد العربية اللسان.

قافها إلى الكاف بالفارسية فقالوا كليل[1] وأما مصدر هذا الفعل أعني القلة فيحولون قافها جيماً كما سيأتي. وقنع يقنع قناعة فهو قانع، وقنعه (بالتشديد) يقنعه تقنيعاً فهو مقنع. وقهره يقهره قهراً فهو قاهر وذاك مقهور. وقرقر بطنه يقرقر قرقرة. فهذه الأفعال مما نسمعهم يبقون فيها القاف على حالها ولا يبدلونها كافاً فارسية.

ومن الأسماء التي ينطقون فيها بالقاف من غير تبديل: القندرة والقنديل والقبقاب والقدم والقديم والقرآن والقرش (وربما حولوا قاف هذا إلى الجيم) والقش والقسيس والقسم (بمعنى اليمين) والقند (بمعنى السكر) والقانون (آلة الطرب) والقولنج والقطايف والقلم والقزاز.

وأما تحويلهم القاف إلى الكاف العربية فذلك في فعلين واسم واحد ولم أجد لها رابعاً. أما الفعلان فهما قتل وقفخ بمعنى صفع. فيقولون في قتل: كتل وفي يقتل يكتل وفي قاتل كاتل وفي مقتول مكتول. وكذلك في قفخ: كفخ يكفخ فهو كافخ وذاك مكفوخ. وأما الاسم فهو الوقت فيقولون: الوكت وفي جمعه أوكات[2].

وأما تحويلهم القاف إلى الجيم فذلك في مادة قسم فيقولون: جسم وفي يقسم: يجسم. وفي القسمة: الجسمة. وفي قاسم وقسام: جاسم وجسام. وفي المقسوم: مجسوم. ومنه قول شاعرهم في شعرهم المسمى عندهم بالزهيري:

يا جارة الدهر[3] ما أنصف تعالي[4] نخلط همومنا ونجسم سوية

وكذلك في قدم (المشددة) يقولون: جدم. وفي يقوم: يجوم. وفي تقديم: تجديم. وفي مقدم: مجدم. وكذلك في قنى المال يقنيه: جناه يجنيه. وفي القنية: الجنية. هذا من الأفعال. وأما من الأسماء فيقولون في المقياس المجياس وربما قالوا مكياس[5] أيضاً. وفي قدح جدح. وفي قدر وقدور جدر وجدور. وفي قدام

---

(١) بالكاف الفارسية وتشديد الياء.

(٢) أما تحويل القاف إلى كاف صريحة عند القدماء فكثير جمعت منها نحو مائة لفظة منها: الهبنق والهبنك. رقج وركج. المقبر والمكبر (مشدد النون) المقنلر والمكنلر القنبار والكنبار امتق وامتك تمقق وتمكك مق ومك إلى آخر ما هنالك.

(٣) بالحركات.

(٤) بكسر اللام.

(٥) بالكاف الفارسية.

جدام. وفي قدم جدم وهذه خاصة بأهل البادية. وفي قرية جرية. وفي قريب جريب. وربما قالوا كريب أيضاً. وفي القارح جارح. وفي القسب (بمعنى التمر اليابس) الجسب[1] وفي قاسم جاسم. وفي صديق صديج وربما قالوا صديك أيضاً. وفي قليل جليل بكسر الجيم ومنه قولهم: «لا جليل» يريدون لا قليل. وفي قلة جلة ومنه قولهم «من جلة التتن»[2] وقول شاعرهم:

من جلة الخيل شلو على الجلاب[3] سروج

وفي قنب جنب. وفي قناع جناع. وفي مقنعة مجنعة. وفي عاقل عاجل. ومنه قول شاعرتهم:

واش زهفع يا عاجله[4] شيطان لو سحر كوي

وأما حرف الكاف فتتحول فيه ألسنتهم إلى الجيم الفارسية المثلثة كقولهم في كان عان دون المضارع فلا يقولون يجون بل يكون. وفي كب الماء عب وفي يكب يعب وفي كاب عاب وفي مكبوب معبوب وفي كتفه يكتفه تكتيفاً فهو مكتف وذاك مكتف. وفي كثر يكثر تكثيراً (دون الثلاثي المجرد منه) وفي كذب يكذب كذباً فهو كاذب وكذاب وكذلك كذب يكذب تكذيباً فهو مكذب. وفي كرع في الماء يكرع تكريعاً (دون الثلاثي المجرد منه) وفي كسب يكسب فهو كاسب وكذلك كسب (المشدد) فهو مكسب وفي كشف (المشدد) يشكق فهو مكشف. وفي انكلب ينكلب فهو منكلب (يستعملون هذا الفعل بمعنى كلب) ومنه قولهم «ما عضني علب إلاّ انعلب» وفي كل يكل فهو كال. وفي كال يكيل فهو كايل كيلاً ففي هذا كله يتحول لسانهم من الكاف إلى الجيم الفارسية المثلثة النقط[5]

(١) وزان كبد أي بفتح وكسر.
(٢) بكسر الأول والثاني.
(٣) بالجيم الفارسية المثلثة.
(٤) بالجيم العربية. وتحويل القاف إلى جيم عربية كثير الأمثلة في العربية الفصحى منها: قسا وجسا. صفق وصفج (بتشديد الوسط) قذف وجذف. قد وجد. سقع الديك وسجعت الحمامة. السقلاط والسجلاط. قصم وجصم. رتق ورتج. باقت البائقة القوم وباجتهم البائجة. إلى غير ذلك.
(٥) تحويل الكاف إلى جيم مثلثة فارسية هي من اللغات القديمة أيضاً. وقد ذكرها صاحب المزهر فقال عنها=

وتحويلهم الكاف إلى الجيم المذكورة أكثر وقوعاً في الأسماء ولا حاجة إلى التطويل بذكر جملة من تلك الأسماء هنا بل نذكر لك جملة مما لا تجري فيه لكنتهم ولا يحولون كافه إلى الجيم الفارسية من الأسماء فمن ذلك كتاب وكتب وكذلك الكبة (ضرب من الطعام يعملونه). والكبابة للغزل الملفوف والكبر (وزان صرد) لهذا الشجر المعروف. والكرب والكربة لأصول سعف النخل. والكروش جمع كرش. والكحل والمكحلة. والكراث لهذه البقلة المعروفة. والكرد والأكراد والكردي. والكرسي والكراسي. والبكار لأنبوب النارجيلة. والكروة والكر والكرة لهذا الجحش الصغير. والكارة للحزمة من الحطب وغيره التي تحمل على الظهر أو على الرأس. والكشمش لضرب من الزبيب. والكافر والكفار. والكلة لهذا الستر الرقيق، والكلام وإن قالوا في الكلمة جلمة بالجيم الفارسية. والكنز والكنوز. والمكنسة، والكون بمعنى الحرب والفتنة، والكيف بمعنى المسرة، وإذا استعملوا اسم استفهام قالوا جيف (بالجيم الفارسية).

واعلم أن جميع ما ذكرناه في هذا الباب من الأفعال والأسماء إنما أوردناها على طريق المثال وما أكثرنا من ذكرها وتعدادها إلاّ لمزيد الإيضاح لأن لكنة العامة في حرفي القاف والكاف لا تقع تحت ضابط يضبطها وإنما العمدة في معرفة مواقعها على السماع.

معروف الرصافي

=من اللغات المذمومة «الحرف الذي بين الجيم والكاف في لغة اليمن». وهي اليوم لغة نجد أيضاً. وقد ذكر ذلك الألوسي في شرح الطرة ص ٣٩٤ إذ قال: «كنت زائراً للشيخ عثمان بن سند وهو رجل مشهور من أجل علماء البصرة. له مؤلفات كثيرة في العربية والفقه وغيرهما. وشعر كثير.
وقد كان جاء إلى بغداد يطلب وزيرها: وزير العلماء وعالم الوزراء داود باشا، رحمة الله تعالى عليهما: وكان نجدي الأصل كثيراً ما يتكلم بلسان قومه الذي فيه عجمة اليوم ومع ذلك لا يسامح أحداً في غلط وسهو. فقلت لرجل عنده: «ناولني المروحة» وفتحت الميم. فقال الشيخ بأعلى صوت ومزيد تهور: «ما جدا (بالجيم الفارسية المثلثة) قل مروحة بكسر الميم». وعنى بقوله ما جدًا: ما هكذا. لكن قومه يبدلون الكاف جيماً أعجمية ككثير من الأعراب وعامة أهل الحضر فاتبهم ساهياً عما تقتضيه الحال. فقلت له: يا مولانا ما هكذا ما هكذا. ففطن لما قصدته من تغليطه في اللفظ ومعاملته الزائر. فخجل فودعته وانصرفت.

المقالة الثالثة

Dialecte arabe de Mesopotamie

(تشرين الأول ١٩٢٦)

لهجتهم في الأسماء الثلاثية

كل ما كان من الأسماء الثلاثية ساكن الوسط، ولم يكن مضافاً إلى ضمير المفرد متكلماً كان أو مخاطباً أو غائباً، جعلوا وسطه متحركاً في كلامهم. غير أن هذه الحركة تختلف باختلاف حركة الحرف الأول من الأسماء فإن كان الحرف الأول مضموماً جعلوا الحرف الثاني مضموماً أيضاً، كقولهم في قفل قُفُل، وفي شغل شُغُل، وفي حكم حُكُم، وفي جرم جُرُم، وفي شكر شُكُر، وفي كفر كُفُر، وفي مهر مُهُر هذا هو الغالب في كلامهم. وأما قولهم في حُسن حِسِن (بكسرتين) وكذلك في جبن جِبِن وفي دهن دِهِن فشاذ أو هو على توهمهم أن أصله فِعْل (بكسر فسكون).

وإن كان الحرف الأول من الاسم مكسوراً، جعلوا ثانيه مكسوراً أيضاً، كقولهم في حمل حِمِل، وفي حبر حِبِر، وفي حلم حِلِم، وفي فكر فِكِر، وفي ذكر ذِكِر، وفي كذب كِذِب، وفي شبر شِبِر، وفي تبن تِبِن.

وإن كان الحرف الأول من الاسم مفتوحاً، جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الأول أن يجعلوه مفتوحاً أيضاً كقولهم في بحر بَحَر، وفي دهر دَهَر، وفي

مهر مَهَر[1] الثاني أن يجعلوه مضموماً كقولهم في تمر تمُر، وفي خمر خمُر، وفي جمر جمُر، وفي قلب كُلُب، وفي قبر كُبُر، وفي حرف حرُف، وفي صبر صبُر. الثالث أن يجعلوه مكسوراً[2] كقولهم في نجم نَجِم، وفي كلب چلِب، وفي أرض أَرِض، وفي كرد جَرِد، وفي فرد فَرِد، وفي برد بَرِد، وفي شمع شَمِع، وفي دمع دَمِع.

ويتحصل من هذا: أن الاسم الثلاثي الساكن الوسط، إن كان مضموم الأول ضموا ثانيه، وإن كان مكسور الأول كسروا ثانيه، وكانت هذه الحركة من قبيل حركة الأتباع، وإن كان مفتوح الأول جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الضم والفتح والكسر. وإن هذا أعني تحريكهم الحرف الثاني إذا كان الاسم غير مضاف إلى ضمير المفرد، سواء كان متكلماً أو غائباً أو مخاطباً. وأما إذا كان مضافاً إلى أحد هذه الضمائر فإنهم يبقون ثانيه ساكناً ولا يحركونه بخلاف ما إذا كان مضافاً إلى ضمير الجمع من المتكلم والمخاطب والغائب فإنهم حينئذٍ يحركونه أيضاً على الوجه الذي ذكرناه.

وأما إذا كان الاسم الثلاثي متحرك الوسط وكان مفتوح الأول والثاني فإنهم يجرون فيه على ثلاثة أوجه: الأول أن يبقوه على حاله بلا تحريف ولا تغيير كالخبر والطرب والكرب والذهب والحطب والعجب والشعر وغير ذلك.

الثاني: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى ضمة[3] كقولهم في القمر كمر، وفي الكبر كبر (لهذا الشجر المعروف)، وفي الطبر طبر، وفي صفر صفر، وفي تفر تفر وفي هذا الأخير تحريفان: إبدالهما الثاء المثلثة تاء مثناة وجعلهم فتحته الأولى ضمة. الثالث: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى كسرة[4] كقولهم في الجمل چِمل، وفي الخشب خِشب، وفي الكفن چِفن، وفي الشجر شِجر، وفي القدح چِدح.

---

(١) هذا عام في كل كلمة يكون عينها (أي حرفها الثاني) حرف حلق. وهذه اللغة معروفة عند الأقدمين.

(٢) الكسر المذكور هو كسر غير صريح إنما هو بين الفتح والكسر ولهذا سماه بعضهم كسرة بين بين.

(٣) ضمة غير صريحة وزان زفر.

(٤) كسرة الأول، كسرة غير صريحة فيجيء على وزن عنب. [الكرملي]

لهجتهم في فعيل وفعيلة

كل فعل كان على فعيل وفعيلة من الأسماء والصفات جرت ألسنتهم في الأعم الأغلب بكسر أوله[1] كقولهم طويل وطويلة وجريم وجريمة وشعير وشعيرة وسمين وسمينة وكصيف وكصيفة وربيع وربيعة وجريب وجريبة. وكقولهم عبد المجيد؛ وعبد الرحيم؛ والشيخ سعيد؛ وهذا المال صار نهيبة؛ وبيت أم كصيبة؛ وعندها من الغزل وشيعة؛ وجاب الماي من الشريعة؛ وفلان نسيب فلان (أي صهره)؛ وعساهم بالكطيعة؛ ونام على السرير؛ وفلان ركب البعير؛ وفلان يخاف من الصفير؛ وهذا جبير وهي جبيرة؛ وصغير وصغيرة؛ ونخلت الطحين؛ إلى غير ذلك.. وهذا هو الشائع في كلامهم. وهناك من الكلمات التي هي على وزن فعيل ما لا تجري ألسنتهم بكسر أوله بل بالفتح كعريض وغريق وحبيب وغير ذلك. والعمدة في هذا الباب على السماع.

لهجتهم في فعال

كل ما كان من الأسماء والصفات على فعال بالضم؛ أو على فعال بالفتح؛ أو على فعال بالكسر؛ جرت ألسنتهم في الحرف الأول منه بكسرة غير محسوسة بحيث يظن السامع أن أول الكلمة ساكن غير متحرك. وقد سمينا هذه الحركة بـ«الحركة الضئيلة» ولولا أن الابتداء بالساكن متعذر في اللهجة العربية لحكمت على أول هذه الكلمات بالسكون؛ إلا أنه في الحقيقة غير ساكن بالمرة كما يظهر للمتأمل عندما يسمع كلامهم؛ فإنه يلوح له عند نطقهم بمثل هذه الكلمات جزء ضئيل من حركة الكسر يصح أن يعد عشر الكسرة[2] وذلك في مثل غراب وكتاب

---

(١) هذه لغة قديمة معروفة. قال عمر بن خلف بن مكي: كل فعل وسطه حرف حلق مكسور يجوز كسر ما قبله أو كسر فائه إتباعاً للعين في لغة تميم كشعير ورحيم ورغيف وما أشبه ذلك؛ بل زعم الليث أن قوماً من العرب يقولون ذلك وإن لم تكن عينه حرف حلق (كما هو الأمر في لغة العراقيين في عهدنا هذا) ككبير وجليل وكريم. (راجع تاج العروس في مادة شعر).

(٢) هذا الوزن معروف في اللغة الآرامية وهو يلفظ بسكون الأول على ما قرره علماء تلك اللغة: إلا أن هناك حركة ضئيلة كما يقول الأستاذ الرصافي ولما كانت اللغة الآرامية شائعة قبل الإسلام في العراق فلا عجب إذا كان هذا التلفظ انتقل من قوم إلى قوم حباً للتخفيف وذهاباً إلى السرعة في التكلم.

وعذار وحساب وغبار وتراب وجراب وعليه قولهم وهو من أمثالهم: (غراب بكّول لغراب وجهك اسود).

وهذا إذا لم تقع هذه الأسماء في أثناء الكلام ولم تدخل عليها الألف واللام؛ أما إذا دخلت عليها الألف واللام فإن الحرف الأول منها يكون حينئذٍ ساكناً سكوناً ظاهراً بنقل الكسرة منه إلى ما قبله أعني اللام من أداة التعريف كقولهم وهو من أمثالهم أيضاً: (ضرط وزانها وضاع الحساب) بكسر لام التعريف وسكون الحاء من حساب. وكذلك إذا وقعت الكلمات المذكورة في أثناء الكلام فإنها حينئذٍ يظهر سكون أوائلها بنقل الكسرة الضئيلة منها إلى ما قبلها كقولهم للفرسين يجريان في السباق وقد تقدم أحدهما شيئاً قليلاً: (جن إذن وعذار) بكسر واو العطف وسكون العين من عذار. وكقولهم وهو من أمثالهم أيضاً: (جوز معدود بجراب مشدود).

وهذه الكسرة الضئيلة تقع أيضاً في أوائل الجموع التي هي على فعال أو فعول كرجال وجبال ونعاج وحمول وخيول وهموم وغير ذلك. وإذا وقعت هذه الجموع في أثناء الكلام ظهر السكون في أولها بنقل الكسرة منه إلى ما قبله وعليه قول شاعرهم صاحب العتابة: (أبات الليل وهمومي علي) بكسر واو العطف وسكون الهاء من همومي. وكقول الآخر في عتابته أيضاً: (خدودك شمس وعيوني حربها)؛ أما الخاء فمكسورة كسرة ضئيلة تشبه السكون لأن كلمة خدود واقعة في ابتداء الكلام لا في أثنائه. وأما العين من عيوني فساكنة سكوناً ظاهراً، لكونها واقعة في أثناء الكلام فنقلت كسرتها الضئيلة إلى الواو التي قبلها.

وكذلك إذا دخلت الألف واللام على هذه الجموع ظهر السكون في أولها بنقل الكسرة منه إلى اللام كقولهم وهو من أغانيهم: (خليتني يا شوك كركي بالجبال) بكسر لام التعريف وسكون الجيم من جبال.

معروف الرصافي

المقالة الرابعة

لا همز في كلامهم

Dialecte vulgaire de Mesopotamie

(كانون الأول ١٩٢٦)

لهجة العوام في الأسماء الممدودة

إن قصر الممدود جائز في العربية الفصحى، وواجب في كلام العامة. فإن الهمزة معدومة في كلامهم، لا توجد إلا في أوائل الكلمات؛ فتسمعهم يقولون في رأس راس وفي جمعه روس؛ وكذلك الفأس يقولون فيها فاس وفوس؛ ويقولون في مأمور مامور؛ وفي مأخوذ ماخوذ؛ وفي مؤمن مومن. والأسماء الممدودة لا ينطقون بها إلاّ مقصورة. ثم إنهم بعد قصرها، أي بعد حذف همزتها، يسقطون منها حرف المد أيضاً لفظاً، مكتفين عنه بما قبله من الفتحة الدالة عليه، ولهجتهم في مثل هذه الأسماء الممدودة بعد قصرها على الوجه المذكور هي أن يجعلوا أولها مكسوراً؛ فيقولوا في سماء سما (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي رجاء رجا، وفي شفاء شفا، وفي جفاء جفا، وفي شقاء شقا، وفي مساء مسا، وفي شراء شرا، وفي غراء غرا. كل ذلك بالقصر والكسر إلاّ في هواء وعطاء فيفتحونهما ويقولون فيهما هوا وعطا.

وهذا أي الكسر خاص بالأسماء الثلاثية أما غير الثلاثية فيقصرونها فقط ولا

يكسرونها فيقولون في حلفاء حلفا (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي طرفاء طرفا، وفي علياء عليا. وكذلك يفعلون في ألف التأنيث الممدودة، أي يكتفون فيها بالقصر دون الكسر، فيقولون في حمراء حمرا (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي شقراء شقرا، وفي بيضاء بيضا، وفي سوداء سودا، وفي جرباء جربا، وفي عرجاء عرجا، إلى غير ذلك من الصفات التي على فعلاء. وإذا كانت الهمزة في وسط الكلمة وكانت مكسورة قلبوها ياء. كما يفعلون ذلك في اسم الفاعل من الأجوف فيقولون في قائل كايل، وفي بائع بايع، وفي خائف خايف. وكذلك يفعلون في همزة الجموع التي هي على فعائل كعجايب وغرايب وصنايع وغير ذلك.

الحركات

في اللغة العامية ست حركات: ثلاث منها مشتركة بينها وبين اللغة الفصحى وهي الضمة، والفتحة، والكسرة؛ وثلاث خاصة بها وهي الفتحة المقبوضة، والفتحة المبسوطة، والكسرة الضئيلة[١]

أما الحركات المشتركة فمعلومة. ولها علامات ترسم فوق الحرف أو تحته. فالتي ترسم فوق الحرف هي الضمة وهذه علامتها (ُ) والفتحة وهذه علامتها (َ) والتي ترسم تحت الحرف هي الكسرة وهذه علامتها (ِ) وأما الحركات الخاصة باللغة العامية فهي هذه:

(الفتحة المقبوضة): وهي فتحة تليها واو ساكنة ويكون صوتها مائلاً نحو الضم قليلاً، ولذا سميناها مقبوضة. فصوتها كصوت (O) بالفرنسية كما في جوز وثور. وقد جعلنا لهذه الحركة علامة توضع فوق الحروف هكذا (✓) وهي علامة الفتحة بعينها إلا أن طرفها الأيسر معطوف إلى فوق لتدل عطفته على ميل الفتحة إلى الضم.

(الفتحة المبسوطة): وهي فتحة تليها ياء ساكنة ويكون صوتها مائلاً إلى الكسرة

---

(١) نحن لا نرى رأي الكاتب المبدع، بل نذهب إلى أن هذه الحركات قديمة عند العرب الفصحاء وسوف نكتب عنها مقالاً لنثبت فكرتنا.

قليلاً، ولذا سميناها مبسوطة، فصوتها كصوت (E) بالفرنسية كما في جيب وذيل وقد جعلنا لهذه الحركات علامة توضع فوق الحرف هكذا (ٓ) وهي علامة الفتحة المعلومة إلا أنها معطوفة الطرف الأيسر إلى تحت لتدل عطفته على الميل بها نحو الكسر قليلاً.

(الكسرة الضئيلة): قد ذكرناها فيما تقدم فانظرها هناك وهي كسرة غير محسوسة بحيث يظن الحرف معها ساكناً كحركة الغين من غراب في قولهم (غراب يكول لغراب وجهك اسود) وقد جعلنا للكسرة الضئيلة علامة توضع تحت الحرف هكذا (ٍ) وهي علامة مركبة من علامتي الكسرة والسكون وعلامة الكسر هي هذه (ِ) وعلامة السكون هذه (ْ) فجمعنا بين العلامتين وجعلناهما علامة على الكسرة الضئيلة إشارة إلى أن هذه الكسرة قريبة من السكون.

وأما حركات الإعراب وهي الرفع والنصب والخفض فلا توجد في كلام العامة البتة، لأن اللغة العامية لا إعراب فيها.

التنوين

لا يوجد التنوين في كلام العامة، لأنه من خواص الأسماء المعربة والإعراب ساقط في كلامهم؛ فلزم أن يكون التنوين ساقطاً أيضاً إلا أنه قد يوجد في كلامهم نادراً. وذلك أنهم ربما كسروا آخر الاسم النكرة ونونوه كما في قولهم «جوز (بتنوين الكسر) معدود بجراب (بتنوين الكسر) مشدود» وكقول بعضهم إذا سلم: سلام (بتنوين الكسر) عليكم» وكقولهم وهو من أمثالهم: «كحيلة (بتنوين الكسر) جسبت وردت» فالتنوين إنما يوجد في كلامهم نادراً مقترناً بالكسرة فقط ولا يدخل وقوعه تحت ضابط بل هو من قبيل السماعي؛ لأن الغالب المطرد في كلامهم هو أن تكون أواخر الكلم ساكنة خالية من حركات الإعراب.

إسقاطهم الألف من اللفظ

كل كلمة انتهت بالألف أسقطوا ألفها من اللفظ، اكتفاء عنها بالفتحة التي قبلها سواء كانت الكلمة اسماً كالعصا أو فعلاً كمشى أو حرفاً كعلى يقولون مثلاً مشى

على رجله، وضربني بالعصا. فالأسماء المقصورة كلها يجرون فيها على هذا الوجه مثل: موسى وعيسى وحبلى ومصطفى وغير ذلك. وكذلك يفعلون في الأسماء الممدودة فإنهم يحذفون الهمزة منها كما تقدم بيانه ويسقطون ألفها أيضاً من اللفظ مثل سما ورجا وهوا.

ويسقطون الألف أيضاً من ضمير المؤنث الغائبة فيقولون مثلاً (شفتها تلبس بنتها ثيابها) ومن حرف النداء أيضاً في الأغلب. فيقولون يا محمد يا جاسم يا حسن، إلاّ مع لفظ الجلالة فلا يسقطونها بل يقولون يا الله.

وكذلك في الأفعال يسقطون الألف من أواخرها اكتفاء عنها بالفتحة التي قبلها إلاّ إذا اتصل بها ضمير المفعول، فإنهم عندئذٍ يثبتونها في اللفظ فيقولون مثلاً (رماني الزمان) و(علاك ربك على عدوك) و(هالحجاية منو حجاها) وأما الألف في (جا) الفعل الماضي فيثبتونها لأنها ليست في آخر الفعل بل في وسطه، لأن لام الفعل هو الهمزة التي يسقطونها في كلامهم كما ذكرنا في الفصول المتقدمة. ومنهم من يسقطها أيضاً فيقول (ج) فيبقى الفعل حرفاً واحداً كما ترى. ومنهم من يقدمها على الجيم فيقول (إج) فتصير همزة. غير أن الغالب في كلامهم هو (جا)[1].

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة ٤ كانون الأول ١٩٢٦ ص ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

المقالة الخامسة

الوصل في لغة عوام العراق

Le Dialecte vulgaire de Mesopotamie

(كانون الثاني ١٩٢٧)

الوصل في كلامهم هو عبارة عن وصل آخر حرف من الكلمة بأول حرف من الكلمة التي تليها. وهو كثير الوقوع في كلام العامة. وهم إذا وصلوا حرفاً بحرف جعلوا الثاني منهما ساكناً. ولا بد أن يكون الأول متحركاً وإلاّ لم يصح الوصل. فإن لم يكن متحركاً حركوه بالكسر ثم وصلوه. ولنوضح لك ذلك بأمثلة من كلامهم.

قالوا في أغانيهم «سلم علي من بعيد. وحواجبه هلال العيد» ففي هذا الكلام وصلوا ياء «علي» بميم «من» والحرف الأول (الياء المثناة) مفتوح والثاني (الميم) ساكن ثم وصلوا نون «من» بياء «بعيد» وقد حركوا النون بالكسر وسكنوا الياء من «بعيد» وأيضاً وصلوا الواو العاطفة بالحاء من «حواجب» والواو مكسورة لأن واو العطف يغلب عليها الكسر في كلامهم كما سيأتي. والحاء من «حواجب» ساكنة. ثم وصلوا الباء من «حواجب» بالهاء من «هلال» والباء مفتوحة والهاء ساكنة. وأما هاء الضمير في «حواجبه» فغير ملفوظ وإن كان مكتوباً لأنهم يسقطون من اللفظ كل ضمير مفرد غائب كما سيأتي بيانه في محله.

وقالوا في أغانيهم:

كلهم عكلهم سود ومن اين اعرفه حتى السمج بالماي يبجي على ولفه[1]

ففي هذا الكلام وصلوا واو العطف بميم «من» والواو مكسورة والميم ساكنة ثم وصلوا نون «من» بياء «اين» والنون مفتوحة والياء ساكنة، وأيضاً الكاف من «يبجي - يبكي» موصولة بالعين من «على» والكاف مكسورة والعين ساكنة، وأما الياء في آخر يبكي فسقطت من اللفظ لالتقاء الساكنين.

وقد يتوسط بين الحرفين الموصولين حرف ثالث، فيسقط من اللفظ لأن اللسان ينتقل من الحرف الذي قبله إلى الحرف الذي بعده. وسقوط هذا الحرف الثالث المتوسط إما لأجل الوصل كما في قوله المذكور آنفاً «ومن اين أعرفه» فإن ألف اين لما توسطت بين النون والياء الموصولتين سقطت من اللفظ لأجل الوصل. وإما لأجل التقاء الساكنين كما في قوله المتقدم «يبجي على ولفه». فإن الياء من «يبكي» لما توسطت بين الكاف والعين الموصولتين سقطت من اللفظ لأنها ساكنة والعين بعدها ساكنة أيضاً بسبب الوصل. وإما لكونه ساقطاً في كلامهم وإن لم يكن هناك وصل كما في قول الشاعر المتقدم «وحواجبه هلال العيد» فإن الباء من «حواجبه» موصولة بالهاء من «هلال» ولسان المتكلم ينتقل عند النطق من الباء إلى الهاء. فضمير الغائب الذي بينهما ساقط من اللفظ عندهم سواء وصلت الباء بالهاء أو لم توصل.

واعلم أن هذا الوصل قد يكون لازماً متحتماً وقد يكون غير لازم فكما في قوله «سلم علي من بعيد» فلو قال «سلم علي من بعيد» (أي بكسر ميم من وإسكان نونها) بلا وصل لجاز أيضاً. وأما كونه لازماً ففي واو العطف كالواو الموصولة في الأمثلة المتقدمة، فإن وصلها متحتم عندهم.

ومما يتحتم فيه الوصل «ما» و«لا» النافيتان إذا دخلتا على الفعل المضارع من الثلاثي المجرد الأجوف كيقول ويخاف ويبيع والمضاعف كيمد ويشد. أو من

---

(١) الجيم في (السمج) مثلثة وكذلك في جيم (يبجي) والولف هو الإلف بكسر. فيكون معنى العشير المؤانس. قلبوا ألفه واواً. (الكاتب).

الثلاثي المزيد الذي هو من باب التفعيل كيخوف ويهيج ويغني. أو من الرباعي المجرد كيعكنش ويخرمش ويطبطب وغير ذلك. فهذه الأفعال كلها إذا دخلت عليها «ما» أو «لا» النافيتان أو «لا» الناهية وجب وصل الميم من «ما» أو اللام من «لا» بحرف المضارعة من الأفعال المذكورة إذا لم يكن حرف المضارعة همزة تقول «ما يكول» فتصل ميم «ما» بياء «يقول» وتسقط ألف «ما» من اللفظ لأجل التقاء الساكنين وتقول «ما يصلي ولا يصوم» (بإسكان ياء يصلي ويصوم) أي تصل ميم «ما» بياء «يصلي» ولام «لا» بياء «يصوم». وتقول «فلان ما يهب ولا يدب» (بإسكان الياءين) وتقول في الرباعي «اترك البزون لا تخرمشك» فتصل لام «لا» بتاء «تخرمش». ومن أمثالهم «لا ينام ولا يخلي الناس تنام» (بإسكان حرف المضارعة) أما إذا كان حرف المضارعة في هذه الأفعال هو الهمزة فالوصل غير لازم بل غير جائز. وقد جعلنا علامة الوصل هكذا (ــ) وهي خط صغير يوضع بين الحرفين الموصولين.

تفخيم اللام

إن تفخيم اللام في اللغة الفصحى خاص بلفظة الجلالة وأما في لغة العامة فإنهم يفخمون اللام في كثير من الأسماء والأفعال ولم أجد لتفخيم اللام في كلامهم من ضابط عام تمتاز به مواقع التفخيم عن مواقع الترقيق. سوى أني نظرت في كلامهم فرأيتهم أكثر ما يفخمون اللام في الأسماء التي اجتمعت فيها الخاء واللام فمن ذلك الخل (لما حمض من عصير العنب وغيره) والخلخال والخلان (جمع خليل) والخال (لأخي الأم) والخالة والخلا (للقفر الذي ليس فيه أحد) والمنخل والنخالة والخلال (للبسر وهو التمر قبل إرطابه) والخلالة والمخلل (لضرب من الكامخ) والخلك (بفتحتين للبالي من الثياب) والخلكان (جمع الخلق) والنخل والنخلة وخلف (من أعلامهم) والخلك (بكسر اللام أي الخلق أو المخلوق) والسخل والسخلة. وقلما يفخمون اللام من الأسماء التي لم تجتمع فيها الخاء واللام ومن ذلك الغلك والظلمة والظلام والكلب (القلب) والمكلوب

(المقلوب) والكول (مصدر قال) والكمل (القمل) والكملة (القملة) والبكال (البقال) وكبل (قبل) والبغل (الحيوان المعهود) والبغلة؛ وغير ذلك من الأسماء.

أما الأفعال التي يفخمون فيها اللام فكثيرة أيضاً ومنها قولهم نخل الطحين بالمنخل وينخل الطحين. وربنا خلكنا من التراب. وفلان مات وما خلف شيء (بكسر الشين). وغلك الباب. والحاكم ظلم الناس ويظلمهم. والنايم يتكلب على فراشه. وهو كال وهي كالت وهم كالوا (وهذه الثلاثة خاصة بأهل البادية وأما أهل الحضر فلا يفخمون فيها اللام). ونكلنا الطعام. والنكال ينكل الحطب على رأسه. إلى غير ذلك من الأفعال وإنما أكثرنا من الأمثلة لمزيد الإيضاح وإلا فالعمدة في تفخيم اللام على السماع[1]

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، الجزء السابع من السنة الرابعة كانون الثاني (١٩٢٧) ص ٤٠٣ ـ ٤٠٥.

المقالة السادسة

الضمائر في لغة عوام العراق

Les Pronons dans la langue vulgaire de Mesopotamie

(شباط ١٩٢٧)

الضمير إما متصل أو منفصل ولنذكر أولاً المنفصل فنقول:

الضمير المنفصل إما مرفوع أو منصوب. ولما كان الإعراب معدوماً في كلام العامة لم نذكر هنا هذه الضمائر من حيث إنها تكون مرفوعة أو منصوبة بل من حيث إنها مستعملة في كلامهم استعمال غيرها من الأسماء:

الضمائر المرفوعة المنفصلة

الضمائر المرفوعة المنفصلة عشرة اثنان منها للمتكلم وأربعة للغائب وأربعة للمخاطب.

ضمائر المتكلم

للمتكلم ضميران يشترك فيهما المؤنث والمذكر وهما المفرد المتكلم والجمع المتكلم.

١ ـ ضمير المفرد المتكلم: أنا: وفيه ثلاث لغات الأولى أنا والثانية آنا والألف في هذين تكتب ولا تلفظ والثالثة آني.

٢ ـ ضمير جمع المتكلم: نحن: بكسر النون الأولى وفتح الثانية. وفيه لغتان أخريان الأولى احن بكسر الهمز وفتح النون والثانية حن بكسر الحاء وتشديد النون المفتوحة. وعليه ففي ضمير جمع المتكم أيضاً ثلاث لغات وهي نحن واحن وحن. أما الأولى فنادرة الاستعمال وأما الثانية فهي الشائعة في كلامهم وأما الثالثة فخاصة بأهل البادية.

ضمائر الغائب

للغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع. واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للمثنى ضمير في كلامهم لأنهم يعتبرون ما زاد على الواحد جمعاً فيستعملون ضمير الجمع في مقام ضمير الاثنين أيضاً.

١ ـ ضمير المفرد الغائب: هو: بضم الهاء وتشديد الواو المفتوحة. وأهل البادية ربما قالوا هو أيضاً بضم الهاء وسكون الواو إلا أن ذلك نادر.

٢ ـ ضمير جمع الغائب: هم: بضم الهاء وتشديد الميم المفتوحة.

٣ ـ ضمير المفردة الغائبة: هي: بكسر الهاء وتشديد الياء المفتوحة. وأهل البادية ربما سكنوا الياء فقالوا هي وذلك نادر.

٤ ـ ضمير جمع المؤنث الغائب: هن: بكسر الهاء وتشديد النون المفتوحة وأهل البادية ربما قالوا هن بكسر الهاء وسكون النون. غير أن الشائع في كلامهم هن.

ضمائر المخاطب

للمخاطب أيضاً أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للمثنى ضمير لأن الاثنين عندهم جمع كما ذكرنا آنفاً.

١ ـ ضمير المفرد المخاطب: إنت: بكسر فسكون وآخره مفتوح.

٢ ـ ضمير جمع المخاطب: إنتو: بكسر فسكون مع ضم التاء وسكون الواو. وبعض أهل البادية يقول اهم وهو نادر.

٣ ـ المؤنث المخاطب: إنت: بكسر فسكون وآخره مكسور.

٤ ـ جمع المؤنث المخاطب: إنتن: بكسر فسكون مع فتح التاء وسكون النون.

الضمائر المنصوبة المنفصلة

العامة لا تستعمل في كلامهم شيئاً من الضمائر المنصوبة المنفصلة إلاّ في موضعين لم أجد لهما ثالثاً. أحدهما في موضع المفعول معه فيأتون بالضمير بعد واو المعية كقولهم امش وياي؛ وتعال ويانا؛ وأنا أجي وياكم. والمعنى المقصود عندهم من ذلك هو: إمشِ معي؛ وتعال معنا؛ وأنا أجيء معكم. وعلى ذلك جاء قولهم وهو من أمثالهم: (أحمد وياجن يا بنات). فإن قلت إن الضمائر المنصوبة المنفصلة تكون في أولها ألف هكذا: إياي إياك وهلم جراً. فلماذا ذكرتها في الأمثلة المتقدمة بلا ألف؟

قلت قد ذكرنا لك فيما تقدم عند الكلام على الوصل أنهم إذا وصلوا حرفاً بحرف وكان بينهما حرف ثالث متوسط أسقطوا الحرف المتوسط من اللفظ: فالألف إنما سقطت من اللفظ ههنا لتوسطها بين حرفين موصولين وهما الواو والياء من إياك.

فإن قلت إن الحرف المتوسط بين حرفين موصولين إنما يسقط من اللفظ فقط وأنت ههنا أسقطته من الخط أيضاً.

قلت إني أسقطه من الخط أيضاً لأن هذه الضمائر لا تقع في كلامهم إلاّ مقرونة بالواو كما رأيت في الأمثلة المتقدمة فصارت الواو كأنها جزء من الضمير فلزم إسقاط الألف من الخط أيضاً للدلالة على شدة ارتباط الضمائر المذكورة بالواو بحيث لا تكاد تسمعهم ينطقون بضمير منها إلا مقترناً بالواو.

وأما الموضع الثاني الذي تستعمل العامة فيه هذه الضمائر فهو التحذير ومنه قولهم (بالك وياك تفعل كذا) والواو هنا عاطفة لضمير على بالك وتقدير الكلام احفظ بالك وحذر نفسك. وربما استعملوا الضمير المنفصل في التحذير بلا واو وهو استعمال نادر جداً في كلامهم كقولهم للحارس مثلاً: (إياك تنام) وكقول أحدهم لآخر يحذره من شيء (إياك تفعل كذا) وربما كرروا الضمير للتأكيد فقالوا

(إياك اياك تفعل كذا) وربما كرروه معطوفاً بثم فقالوا (إياك ثم إياك) إلا أن ذلك كله نادر في كلامهم. وإنما الشائع في كلامهم عند التحذير هو قولهم بالك وياك.

قد تبين لك أن هذه الضمائر لا تستعمل إلاّ في هذين الموضعين المذكورين وأنها لا تقع في كلامهم إلاّ مقترنة بالواو حتى صارت الواو كأنها جزء منها عندهم وإن اقترانها بواو المعية هو الأكثر الشائع في كلامهم إذ اقترانها بالواو العاطفة لم يسمع منهم إلاّ في كلام واحد وهو قولهم (بالك وياك) وأنها لكثرة اقترانها بواو المعية صارت هي والواو تستعمل عندهم بمعنى (مع) كما في قولهم وهو من أمثالهم: (أحمد وياجن يا بنات) وكقولهم وهو من أغانيهم:

روحـــي الـــعـــزيـــزة تـــفـــداك وإن رحـــت خـــلـــنـــي ويـــاك

ولنصرف لك هذه الضمائر مقترنة بالواو هكذا:

الضمائر المنصوبة المنفصلة

ضمير المتكلم: وياي ويانا: الألف في نا تكتب ولا تلفظ.

الغائب المذكر: وياه وياهم: الهاء التي في وياه تكتب ولا تلفظ.

الغائب المؤنث: وياها وياهن: الألف التي في آخر وياها تكتب ولا تلفظ.

المخاطب المذكر: وياك وياكم.

المخاطب المؤنث: وياج وياجن (بجيم مثلثة فارسية).

الضمائر المتصلة

الضمائر المتصلة إما مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة. غير أننا لا نذكرها هنا من حيث إنها مرفوعة أو منصوبة إذ لا إعراب في كلام العامة وإنما نذكرها من حيث إنها ضرب من الأسماء التي تقع في كلامهم.

الضمائر المرفوعة المتصلة

الضمائر المرفوعة المتصلة عشرة اثنان منها للمتكلم وأربعة للغائب وأربعة للمخاطب.

ضمائر المتكلم

للمتكلم ضميران متصلان يشترك فيهما المذكر والمؤنث أحدهما للمفرد والثاني للجمع.

١ ـ ضمير المفرد المتكلم: تاء ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو: بعت، اشتريت، ضربت، جيت، ولا تحرك هذه التاء إلاّ إذا وليها حرف ساكن مثل (ال) المعرفة أو اتصل بها ضمير المفعول المفرد غائباً كان أو مخاطباً. أما إذا وليها ساكن فتحرك بالكسر نحو: أكلت الخبز أو شربت الماي. وأما إذا اتصل بها ضمير المفعول المفرد فإنها حينئذٍ تحرك بالفتح نحو: ضربتَ، وضربتك.

فضمير المتكلم المتصل المرفوع له ثلاث حالات السكون والكسر والفتح.

٢ ـ ضمير جمع المتكلم: نا: تتصل بآخر الفعل الماضي غير أن الألف من (نا) تكتب ولا تلفظ نحو: ضربنا، بعنا، اشترينا. إلاّ أذا اتصل بها ضمير المفعول مطلقاً فإن الألف من (نا) حينئذٍ لا تسقط من اللفظ بل تلفظ كما تكتب نحو: شفناهم، شفناهن، شفناك، شفناكم، شفناج، شفناجن.

ضمائر الغائب

للغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع وليس للمثنى ضمير لما ذكرناه سابقاً.

١ ـ ضمير المفرد الغائب: إن ضمير المفرد الغائب من الضمائر المرفوعة المتصلة لا يكون إلا مستتراً وتقديره: هو. نحو ضرب ففاعل ضرب ضمير مقدر عائد إلى اسم قد مر ذكره.

٢ ـ ضمير جمع الغائب: واو ساكنة تتصل بآخر الفعل أو مما هو في حكم آخره مثال الأول ضربوا. ومثال الثاني: رموا، جوا، فإن الميم من رموا والجيم من جوا في حكم آخر الفعل.

٣ ـ ضمير المفردة الغائبة: إن هذا الضمير أيضاً كضمير المفرد الغائب لا يكون إلاّ مستتراً وتقديره هي. ولا بد أن تلحق الفعل معه تاء التأنيث الساكنة نحو ضربت ففاعل ضربت ضمير مقدر عائد إلى اسم مؤنث قد مر ذكره.

٤ ـ ضمير جمع المؤنث الغائب: نون ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي أو بما هو في حكم آخره مثال الأول: أكلن شربن نامن. مثال الثاني: رمن جن، فإن الميم من رمى في حكم الآخر لأن الألف لا تلفظ لما ذكرنا فيما سبق من أنهم يسقطون من اللفظ كل ألف كانت في آخر الكلمة وأما الألف في جا فحذفت في قولهم جن لاجتماع الساكنين لأن النون التي هي ضمير الفاعل ساكنة والألف من جا ساكنة أيضاً فسقطت الألف لاجتماع الساكنين فاتصل الضمير بالجيم التي صارت في حكم آخر الفعل.

ضمائر المخاطب

للمخاطب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للاثنين ضمير.

١ ـ ضمير المفرد المخاطب: كضمير المفرد المتكلم أي هو عبارة عن تاء ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو ضربت. وإنما يعرف كونه ضمير المخاطب لا ضمير المتكلم بقرينة الخطاب كقول القائل مثلاً: شلت بيدك وضربت برجلك فالتاء الساكنة في شلت وضربت هي ضمير الفاعل المخاطب لا المتكلم بدليل الضمير في (بيدك) و(برجلك) أو بقرينة أخرى غير الخطاب كقول القائل مثلاً: خدعتني فالتاء الساكنة في قوله خدعتني هي ضمير الفاعل المخاطب لا المتكلم لأن ضمير المتكلم قد جاء بعدها مفعولاً. وخلاصة القول أن ضمير المفرد المخاطب إنما يماز من ضمير المفرد المتكلم بقرينة من قرائن الحال.

٢ ـ ضمير جمع المخاطب: تو: أي تاء مضمومة بعدها واو ساكنة نحو ضربتو بعتو اشتريتو. وقد سمعت بعض أهل البادية يقولون بعتم اشتريتم فيجعل بدل الواو ميماً إلا أن الشائع في كلامهم هو الأول.

٣ ـ ضمير المفردة المخاطبة: تاء مكسورة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو ضربت بعت اشتريت.

٤ ـ ضمير جمع المخاطب: تن: أي تاء مفتوحة تليها نون ساكنة نحو ضربتن بعتن اشتريتن جيتن[1].

---

(١) لغة العرب الجزء ٨ من السنة ٤ شباط ١٩٧ ص ٤٦٠ ـ ٤٦٥.

المقالة السابعة
الضمائر في لغة عوام العراق
Les pronons dans la langue vulgaire

(آذار ١٩٢٧)

الضمائر المنصوبة المتصلة عشرة أيضاً اثنان منها للمتكلم وأربعة للمخاطب وأربعة للغائب.

ضمائر المتكلم المنصوبة

للمتكلم ضميران يشترك فيهما المذكر والمؤنث أحدهما المفرد والثاني الجمع.

١ ـ ضمير المفرد المتكلم: ياء ساكنة مسبوقة بنون مكسورة تسمى نون الوقاية وهي تتصل بالماضي نحو ضربني والمضارع نحو يضربني والأمر نحو اضربني وإذا كان في آخر الفعل الماضي ألف واتصلت به ياء المتكلم ظهرت الألف أي لم تسقط من اللفظ فيقال رماني وجاني.

٢ ـ ضمير جمع المتكلم: إن ضمير جمع المتكلم المنصوب كضمير جمع المتكلم المرفوع. أي هو عبارة عن (نا) وآخر الفعل الماضي في كليهما ساكن نحو ضربنا فكلمة (نا) في (ضربنا) يجوز أن تكون ضمير الفاعل لجمع المتكلم وأن تكون ضمير المفعول ويعرف كونها فاعلاً ومفعولاً بقرينة الحال وهذا الالتباس لا يكون إلا في الفعل الماضي المتعدي من السالم والمثال والمهموز فقط. فلا يكون

في الفعل المضارع نحو يضربنا فكون (نا) ههنا مفعولاً لا فاعلاً ظاهر. ولا في الأمر نحو اضربنا لأن فاعل الأمر لا يكون إلا ضمير المخاطب. ولا في الفعل الماضي اللازم نحو كعدنا فإن (نا) في (كعدنا) فاعل ولا يجوز أن تكون مفعولاً لأن الفعل لازم. ولا في الفعل الماضي الأجوف نحو شافنا فإن (نا) في شافنا ضمير المفعول ولا يجوز أن يكون ضمير الفاعل لأن عين الفعل الأجوف تحذف عند اتصال ضمير الفاعل به نحو شفنا. ولا في الفعل الماضي الناقص نحو (رمانا) فإن (نا) في رمانا ضمير المفعول ولا يجوز أن تكون ضمير الفاعل لأنها لو كانت ضمير الفاعل لوجب معها رد الألف من رمى إلى الياء فيقال رمينا. ولا في الفعل الماضي المضاعف لأن العامة تزيد في آخر الفعل المضاعف ياء إذا اتصل به أحد ضمائر الرفع فيقولون في رد رديت رديتو ردينا وأما إذا اتصل به ضمير المفعول فلا يزيدون في آخره ياء بل يحذفون الحرف الأخير منه فيقولون ردني ردنا ردها ردهم ردكم ردهن ردجن إلاّ في ضمير المفرد الغائب والمفرد المخاطب والمخاطبة فلا يحذفون حرفه الأخير بل يقولون رده ردك ردج.

وعليه فلا يحصل الالتباس في كون (نا) ضمير الفاعل وضمير المفعول إلاّ في الفعل الماضي السالم نحو ضربنا والمهموز نحو أمرنا والمثال نحو وعدنا ففي هذه الأفعال الثلاثة يعرف كونه فعلاً أو مفعولاً بالقرائن.

ضمائر الغائب المنصوبة

للغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع.

١ ـ ضمير المفرد الغائب: إن ضمير المفرد الغائب في كلام العامة عبارة عن هاء خرساء لأنه يكتب ولا يلفظ. وإذا اتصل بالفعل جعل آخره مفتوحاً سواء كان ماضياً نحو ضربه أو مضارعاً نحو يضربه أو أمراً نحو اضربه إلاّ في الناقص فإنه إذا اتصل بالناقص وكان الفعل ماضياً ظهرت ألفه الساقطة من اللفظ نحو رماه وإن كان مضارعاً أو أمراً قلبت ألفه ياءً نحو يرميه وارميه ولكون هذا الضمير لا يلفظ سميناه بالهاء الخرساء.

٢ ـ ضمير جمع الغائب: (هم) بضم الهاء وسكون الميم نحو ضربهم.

٣ ـ ضمير المفردة الغائبة: (ها) والألف منها ساقطة من اللفظ كما ذكرنا سابقاً فيبقى الضمير عبارة عن هاء مفتوحة نحو ضربها.

٤ ـ ضمير جمع المؤنث الغائب: (هن) بكسر الهاء وسكون النون نحو ضربهن.

ضمائر المخاطب المنصوبة

للمخاطب أربعة ضمائر أيضاً اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع.

١ ـ ضمير المفرد المخاطب: كاف ساكنة إذا اتصلت بالفعل جعلت آخره مفتوحاً سواء كان ماضياً نحو ضربك أو مضارعاً نحو يضربك وإذا اتصل بالناقص ظهرت معه ألف نحو رماك.

٢ ـ ضمير جمع المخاطب: (كم) بضم الكاف وسكون الميم نحو ضربكم يضربكم.

٣ ـ ضمير المفردة المخاطبة: جيم فارسية ساكنة إذا اتصلت بالفعل جعلت آخره مكسوراً سواء كان ماضياً نحو ضربج أو مضارعاً نحو يضربج وأصلها الكاف إلاّ أن العامة تجعلها جيماً فارسية حسب لكنتهم كما ذكرنا ذلك عند الكلام على اللكنة العامية فيما تقدم. ومنهم من لا يجعلها جيماً فارسية بل يلفظها كافاً إما ساكنة فيكسر معها آخر الفعل أيضاً ويقول ضربك ويضربك وإما مكسورة فيسكن معها آخر الفعل ويقول ضربك ويضربك، إلاّ أن الشائع في العراق ولا سيما عند أهل البادية هو جعلها جيماً فارسية ساكنة.

٤ ـ ضمير جمع المؤنث المخاطب: (جن) بفتح الجيم الفارسية وسكون النون نحو ضربجن وهي في الأصل مضمومة الكاف ومشددة النون المفتوحة إلاّ أنهم حرفوها فكأنهم خففوا النون ونقلوا الفتح منها إلى الكاف التي حولوها جيماً فارسية حسب لكنتهم.

الضمائر المجرورة المتصلة

إن الضمائر المجرورة المتصلة هي الضمائر المنصوبة المتصلة بعينها فتلك إذا أدخلت على الضمائر المنصوبة أحد حروف الجر أو أضفت إليها اسماً من الأسماء صارت مجرورة. وعليه فلا حاجة إلى إعادة ذكرها ههنا أيضاً. وإنما نذكر ما لبعضها من الأحكام فنقول إن ياء المتكلم إذا كانت منصوبة متصلة بالفعل وجب أن تكون مسبوقة بنون الوقاية كما ذكرنا آنفا وأما إذا كانت مجرورة فإنها لا تقترن بنون الوقاية إلاّ إذا دخلت عليها من وعن الجارتان نحو مني وعني.

أما ضمير المفرد الغائب فهو في حالة الجر أيضاً هاء خرساء فهو ساقط من اللفظ هنا أيضاً. ومن أحكامه أنه إذا اتصل باسم من الأسماء جعل آخره مفتوحاً نقول فلان (ثوبه نظيف) ونقول فلان (شد حزامه وركب حصانه) وكذلك ضمير المفرد المخاطب فإنه إذا اتصل باسم جعل آخره مفتوحاً. وأما ضمير المفردة المخاطبة فإنه إذا اتصل باسم جعل آخره مكسوراً. نقول للمرأة مثلاً (البسي ثوبج).

خلاصة ما تقدم

الضمائر إما منفصلة أو متصلة. والمنفصلة قسمان مرفوعة ومنصوبة. وكل قسم منهما عشرة فمجموعها عشرون ضميراً إلا أن المنصوبة المنفصلة لا تستعمل في كلام العامة إلاّ استعمالاً خرجت به عن كونها ضمائر كما علمت عند الكلام على الضمائر المنصوبة المنفصلة. وعليه فلم يبقَ في كلام العامة من الضمائر المنفصلة إلاّ المرفوعة وهي عشرة وأما الضمائر المتصلة فهي ثلاثة أقسام مرفوعة ومنصوبة ومجرورة وكل قسم منها عشرة فمجموعها ثلاثون ضميراً إلاّ أنه يجب أن نسقط المجرورة من الحساب لأنها هي المنصوبة بعينها تكون منصوبة في محل ومجرورة في محل آخر. فيبقى من المتصلة عشرون ضميراً.

وعليه فمجموع الضمائر الموجودة في كلام العامة ثلاثون ضميراً عشرة منفصلة وعشرون متصلة[1].

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة الرابعة آذار ١٩٢٧، ص ٥٢٢ ـ ٥٢٥.

المقالة الثامنة

الفعل في لغة عوام العراق

Les verbes dans la langue vulgaire

(نيسان ١٩٢٧)

الفعل إما ماضٍ أو مضارع أو أمر. وهو أيضاً إما مجرد أو مزيد. والمجرد إما ثلاثي أو رباعي. ولنتكلم عن كل من هذه الأقسام.

الثلاثي المجرد

ينقسم الثلاثي إلى ثلاثة أقسام: سالم، وصحيح، ومعتل.

السالم

السالم هو ما خلت حروفه الأصلية من أحرف العلة والهمز والتضعيف نحو ضرب. وهذا الفعل أعني السالم من الثلاثي المجرد يكون في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني نحو: ضرب، كتل، شرب، سمع، كتب، وهذا هو الأكثر الأعم في كلامهم وقد يكون مضموم الأول مفتوح الثاني وهو قليل وذلك نحو: كفر، وصبر.

وأما آخر الفعل السالم فإنه ساكن إلاّ إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم أو المفرد المخاطب فيكون مكسوراً نحو أنا ضربت، وأنت ضربت. ويكون مفتوح

الآخر مع سكون وسطه إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو ضربوا أو ضمير المفردة الغائبة نحو ضربت أو ضمير جمع الغائبة نحو ضربن ومفتوح الآخر مع تحرك وسطه وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد الغائب نحو: ضربه أو ضمير المفرد المخاطب نحو ضربك ويكون مكسور الآخر إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفردة المخاطبة نحو ضربج.

(تنبيه) قلنا إن الفعل الماضي السالم إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم أو إلى ضمير المفرد المخاطب يكون آخره مكسوراً وذلك لأن الضميرين المذكورين ساكنان إذ هما عبارة عن تاء ساكنة، وآخر الفعل ساكن أيضاً فيجتمع ساكنان فيكسر آخر الفعل تخلصاً من اجتماع الساكنين وأما إذا تحرك الضميران المذكوران كما لو اتصل بهما ضمير المفعول المخاطب أو الغائب فلا يكسر حينئذٍ آخر الفعل لعدم اجتماع الساكنين نحو قولهم: أنا ضربتك وأنت ضربته.

تصريف الفعل السالم

قد علمت أن الماضي السالم تختلف أحوال آخره باختلاف ما يتصل به من الضمائر المرفوعة والمنصوبة فتارة يكون ساكناً وتارة يكون مكسوراً وتارة يكون مفتوحاً كما ترى فيما يأتي:

تصريفه مع الضمائر المرفوعة

ضرب [ساكن الآخر] ضربوا [مفتوح] ضربت [مفتوح] ضربن [مفتوح] ضربت [مكسور] ضربتو [ساكن] ضربتن [ساكن] ضربت [مكسور] ضربنا [ساكن].

تصريفه مع الضمائر المنصوبة

ضربه [مفتوح] ضربهم [ساكن] ضربها [ساكن] ضربهن [ساكن] ضربك [مفتوح] ضربكم [ساكن] ضربج [مكسور] ضربجن [ساكن] ضربني [ساكن] ضربنا [ساكن].

الصحيح

الفعل الصحيح هو ما خلت حروفه الأصلية من أحرف العلة فقط. ويكون إما مضاعفاً أو مهموزاً.

المضاعف

الثلاثي المضاعف هو ما جانست عينه لامه نحو مد وشد وعض. وهو في كلام العامة مفتوح الأول أبداً. أما آخره فتارة يكون ساكناً مع بقاء التضعيف وذلك إذا أسند إلى ضمير المفرد الغائب من الضمائر المرفوعة نحو شد أو مع زوال التضعيف بحذف حرفه الأخير وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد المتكلم نحو شدني. أو جمع المتكلم نحو شدنا أو جمع الغائبة نحو شدهن. أو ضمير جمع المخاطب نحو شدكم، أو ضمير جمع المؤنث المخاطب نحو شدجن.

وتارة يكون مفتوحاً وذلك إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو شدوا أو ضمير المفردة الغائبة نحو شدت، أو ضمير جمع المؤنث الغائب نحو شدن، أو اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد الغائب نحو شده أو ضمير المفرد المخاطب نحو شدك.

وتارة يكون مفتوحاً فتحة مبسوطة مع زيادة ياء في آخره وذلك إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم نحو شديت. أو جمع المتكلم نحو شدينا، أو إلى ضمير المفرد المخاطب نحو شديت، أو ضمير جمع المخاطب نحو شديتو، أو ضمير المفردة المخاطبة نحو شديت، أو ضمير جمع المخاطبة نحو شديتن.

وتارة يكون مكسوراً وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفردة المخاطبة نحو شدج.

فقد تبين لك أن المضاعف لا يفك إدغامه في حال من الأحوال لأن لآخره خمس: [١] السكون مع بقاء التضعيف؛ [٢] السكون مع زوال التضعيف؛ [٣] الفتح؛ [٤] الفتحة المبسوطة مع زيادة ياء في آخره؛ [٥] الكسرة كما ترى في ما يأتي:

تصريفه مع الضمائر المرفوعة

شد [ساكن] شدوا [مفتوح] شدن [مفتوح] شديت [فتحة مبسوطة] شديتو [فتحة مبسوطة] شديت [فتحة مبسوطة] شدتين [فتحة مبسوطة] شديت [فتحة مبسوطة] شدينا [فتحة مبسوطة].

تصريفه مع الضمائر المنصوبة:

شده [مفتوح] شدهم [ساكن بلا تضعيف] شدها [ساكن بلا تضعيف] شدهن [ساكن بلا تضعيف] شدك [مفتوح] شدكم [ساكن بلا تضعيف] شدج [مكسور] شدجن [ساكن بلا تضعيف] شدني [مكسور] شدجن [ساكن بلا تضعيف] شدني [ساكن بلا تضعيف] شدنا [ساكن بلا تضعيف].

المقالة التاسعة

الفعل المعتل في لغة عوام العراق

Les verbes à voyelles dans la langue vulgaire

(آب ١٩٢٧)

الفعل المعتل ما كان في أصوله حرف علة. وهو إما معتل الفاء نحو وعد ووهب ووجع. ويسمى المثال.

أو معتل العين نحو شاف وباع ونام، ويسمى الأجوف.

أو معتل اللام نحو رمى وغزا ورضي، ويسمى الناقص.

أو معتل الفاء واللام نحو وفى ووعى، ويسمى اللفيف المفروق.

أو معتل العين واللام نحو شوى وطوى وكوى، ويسمى اللفيف المفروق[١].

(المثال)

أكثر ما يكون الفعل الماضي من المثال في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني وأما آخره فكالسالم في جميع أحواله.

تصريف المثال مع الضمائر المرفوعة

ساكن مفتوح مفتوح مفتوح مكسور ساكن ساكن

وِعَدَ وِعَدو وِعْدَتْ وعدَنْ وعَدتْ وعدتُو وعدَت وعدتُنْ

---

(١) كذا والصواب اللفيف المقرون (عبد الحميد الرشودي).

مكسور ساكن

وِغدت وعَدْنا

(الأجوف)

الفعل الماضي الأجوف يكون مفتوح الأول إذا أسند إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير غائب مفرداً كان أو جمعاً مؤنثاً أو مذكراً ومكسور الأول إذا أسند إلى ضمير مخاطب أو متكلم وأما آخره فكالسالم في جميع أحواله إلاّ أنه تحذف عينه عند إسناده إلى ضمير مخاطب أو متكلم من الضمائر أي أن عينه تكون محذوفة إذا كان أوله مكسوراً.

تصريف الأجوف مع الضمائر المرفوعة

ساكن مفتوح مفتوح مكسور ساكن ساكن ساكن مكسور ساكن

شافْ شافَ شفتَ شافَن شِفِت شِفْتُو شِفْت شِفْتَنْ شِفِتْ شِفْنا

تصريف الأجوف مع الضمائر المنصوبة

مفتوح ساكن ساكن مفتوح ساكن ساكن مكسور ساكن ساكن ساكن

شافَه شافْهم شافْها شافْهِن شافَك شافْكُم شافِج شافْجِنْ شافْني شافنا

(الناقص)

الفعل الماضي الناقص في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني أبداً والألف التي في آخره ساقطة من اللفظ كما علمت مما تقدم فيبقى الفعل عبارة عن حرفين أولهما مكسور وثانيهما مفتوح فرمى يلفظ هكذا (رمَ) وجرى يلفظ (جرَ) ثم إن الأفعال الناقصة كلها تعتبر يائية في كلام العامة وليس عندهم ناقص واوي أصلاً ولذا نراهم يقولون في مضارع غزا يغزي وفي مضارع رجا يرجي أو يجعلون مضارعه مفتوح العين فيقلبون واوه ألفاً كما يقولون في مضارع علا يعلا وسنعلم تفاصيل ذلك مما سيأتي من الكلام على مضارع الأفعال الناقصة. ولذا أيضاً لكون كل ناقص نائباً عندهم تراهم يقلبون ألف كل فعل ناقص ياء عند إسناده إلى ضمير مخاطب أو متكلم كما سترى في تصريف الناقص مع ضمائر الرفع.

وأما آخر الفعل الناقص أي الألف التي في آخره فإنها تثبت في الخط دون اللفظ إذا أسند إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير المفرد الغائب وتحذف من الخط أيضاً إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب أو المفردة الغائبة أو جمع الغائبة وتقلب ياء إذا أسند إلى ما سوى ذلك من ضمائر الرفع. وأما مع ضمائر النصب فإن ألفه تثبت لفظاً أو خطاً.

تصريف الفعل الناقص مع ضمائر الرفع

رِمَى رِمَوْا رِمَتْ رمَنْ رِمَيْتْ رميْتو رِمَيْتِ رِمَيْتَنْ رميت رمينا

تصريف الفعل الناقص مع ضمائر النصب

رما رِماهم رِماها رِماهنْ رماك رِماكُم رِماجِ رِماجِنْ رِماني رمانا.

(اللفيف)

إن كلاً من اللفيف المفروق واللفيف المقرون ناقص أيضاً لأنهما حرف علة وإنما يزيدان على الناقص بحرف علّة آخر يكون فاء الفعل كما في اللفيف المفروق أو عين الفعل كما في اللفيف المقرون. وعليه فهما كالناقص في جميع ما ذكرناه له من الأحكام المتعلقة بأوله أو بآخره.

تصريف اللفيف المفروق مع ضمائر الرفع

وِفَى وِفَوا وِفَتْ وِفَنْ وِفَيْت وِفَيْتو وِفَيْتِ وِفَيْتَنْ وِفَيْتُ وِفيَتْ

تصريف اللفيف المفروق مع ضمائر النصب

وعاه وِعاهُم وِعاها وِعاهنْ وِعاكْ وِعاكُن وعاجْ وِعاجُنْ وعاني وعانا

تصريف اللفيف المقرون مع ضمائر الرفع

شِوى شِوَوْا شِوَتْ شِوَنْ شِوَيْتْ شِوَيْتُو شِوَيْتِ شِوَيْتُنْ شِوَيْت شَوِيتا

تصريف اللفيف المقرون مع ضمائر النصب

شِواه شِواهم شِواها شِواهِن شِواك شِواكم شِواخ شِواجُنْ شواني شوانا[1]

معروف الرصافي

(1) مجلة لغة العرب الجزء ٣ من السنة الخامسة آب ١٩٢٧ ص ١٤٧ ـ ١٥٠.

المقالة العاشرة

الرباعي المجرد في لغة عوام العراق

Le verbe quadrilatère dans le dialècte de l'Iraq

(تموز ١٩٢٨)

الرباعي ما كانت حروفه الأصلية أربعة نحو كربس وخرمش ولولح. وهو إما سالم كالأمثلة المذكورة وإما مضاعف وهو ما جانست فاؤه لامه الأولى وعينه لامه الثانية نحو طرطر وطبطب وبلبل.

أما الماضي من الرباعي المجرد فساكن الآخر كماضي الثلاثي المجرد إلاّ أنه يضم آخره إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو خرمشوا ويفتح إذا أسند إلى ضمير المفرد الغائبة وجمع الغائبة نحو خرمشت وخرمشن ويكسر إذا أسند إلى ضمير المفرد المخاطب أو المتكلم نحو خرمشت ويبقى ساكناً مع بقية الضمائر المرفوعة فيكون تصريفه هكذا:

خرمش خرمشوا خرمشت خرمشن خرمشت خرمشتو خرمشت خرمشتن خرمشت خرمشنا.

وأما مضارع الرباعي فمكسور الأول في كلامهم أي أن الياء والتاء والنون من حروف المضارع فيه تكون مكسورة إلاّ أن كسرتها لا تكون إلاّ ضئيلة لأن ما بعدها متحرك وأما الهمزة فيه فمفتوحة.

وأما آخره فكآخر مضارع الثلاثي أي أن الأصل فيه هو السكون وإذا لحقته الضمائر المرفوعة كان حكمه كحكم آخر الثلاثي إلاّ أن عين المضارع الثلاثي تكون ساكنة مع الضمائر البارزة كما ذكرنا هناك وأما المضارع الرباعي فتكون لامه الأولى ساكنة مع الضمائر المذكورة. فيكون تصريفه هكذا:

يخرمش يخرمشون تخرمش يخرمشن تخرمش تخرمشون تخرمشين تخرمشن أخرمش نخرمش.

وأما الأمر من الرباعي فيكون بحذف حرف المضارعة من الفعل المضارع مع حذف النون من آخره إن كان من الأفعال الثلاثة هكذا:

خرمش خرمشوا خرمشي خرمشن.

الثلاثي المزيد

الثلاثي المزيد عشرة أبواب لأنه إما أن يزاد فيه حرف واحد وهو ثلاثة أبواب فعل وفاعل وافعل. وإما أن يزاد فيه حرفان وهو خمسة أبواب تفعل وتفاعل وانفعل وافتعل وافعل. وإما أن يزاد فيه ثلاثة أحرف وهو بابان استفعل وافعوعل.

باب فعل (بتشديد العين)

أكثر ما يستعملون هذا الباب لتعدية الفعل اللازم فإذا أرادوا أن يجعلوا قعد مثلاً متعدياً قالوا قعّد (بالتشديد) ولا يقولون اقعدوا كذلك يقولون في قام قوّم ولا يقولون أقام. وخاف ونام خوّف ونوّم ولا يقولون أخاف ولا أنام وفي مات موّت ولا يقولون أمات وكذلك طوّل ونزّل وفرّح وهو كثير في كلامهم. وقد يستعملونه للمبالغة والتكثير وذلك في الأفعال المتعدية نحو ضرب وقطع ومنه قولهم وهو من أغانيهم «لو كطّعوني بسيف منك فلا أجوز» وقد يستعملونه لقصد الجهة نحو غرّب وشرّق أي سار نحو الغرب والشرق ومنه قول شاعرهم وهو من أغانيهم «والله لاشرج تشريج واكضي العمر بطويريج» وقد يستعملونه للكسب والاحتراف كقولهم «فلان يبكّل» «وفلان يحمّل» أي يشتغل بالبقالة والحمالة. وقد يستعملونه بمعنى المجرد كقولهم «فلان يجذّب» أي يكذب.

باب فاعل

يستعملونه للدلالة على المشاركة وهي أن يفعل الواحد بالآخر ما يفعله الآخر به فيكون كل منهما فاعلاً ومفعولاً نحو ضارب ومنه قولهم «كاسرت الماي» إذا صب على الماء الحلو ماءً بارداً ليعتدل فهو من باب المشاركة لأن البارد يكسر حرارة الحار كما أن الحار يكسر برودة البارد فيحصل الاعتدال. وقد يستعملونه بمعنى افعل نحو قولهم «عاونت فلان» أي أعنته وقد يستعملونه للمبالغة كقولهم «طالبت فلان بحكّي».

باب افعل

هذا الباب نادر الوقوع جداً في كلامهم لأنه أكثر ما يستعمل للتعدية وقد قلنا إنهم إذا أرادوا تعدية اللازم نقلوه إلى فعل (المشدد العين). على أن من الأفعال اللازمة ما يستعملونه متعدياً بنفسه دون أن ينقلوه إلى فعل أو إلى أفعل ومن ذلك قولهم «فلان نكر حكّي» بمعنى أنكر. وقولهم «كرمني» معنى أكرمني و«عجبني» بمعنى أعجبني و«قر» بمعنى «أقر» و«عزني» بمعنى أعزني ويقولون في الفاعل من هذه الأفعال ناكر وقار وفي المفعول معزوز ومكروم. ولم أجد في كلامهم فعلاً على أفعل سوى أصبح وأقبل. ومن ذلك قول شاعرهم «اكبل علي من بعيد وحواجبه هلال العيد» ويروى «سلم علي من بعيد».

باب تفعل

أكثر ما يستعملونه لمطاوعة فعل نحو تكسر وتبعد وقد يستعملونه للكسب والطلب نحو تفود أي طلب الفائدة وكسبها ومنه قولهم وهو من أمثالهم «راحت تفود نكطت بالمعود» وقد يستعملونه للاتخاذ كقولهم «توسد إيده ونام» أي اتخذها وسادة.

باب افتعل

يستعملونه لمطاوعة فعل فيقولون اجتمع مطاوع جمع. وافتضح مطاوع فضح. وارتمى مطاوع رمى. وانتهى مطاوع نهى، ومنه قول بعض نسائهم «نهيتج ما انتهيت وعملت ما اشتهيت» وقد يستعملونه للاتخاذ نحو احتطب أي اتخذ حطباً.

باب انفعل

يستعملونه لمطاوعة فعل كاستعمالهم انكسر لمطاوعة كسر وأكثر استعمالهم إياه في مقام الفعل المجهول لأن صيغة الفعل المجهول معدومة في كلامهم فيستعملون بدلها صيغة انفعل ويبنونها من كل فعل ثلاثي متعدٍّ كما ذكرنا سابقاً فيقولون من ضرب انضرب ومن فهم انفهم ومن خبز انخبز ومن طحن انطحن ومن عجن انعجن ومن سمع انسمع ومن شاف انشاف إلى غير ذلك من الأفعال. ففاعل انفعل في كلامهم بمثابة نائب الفاعل في اللغة الفصحى.

باب افعل

يستعملون هذا الباب للدلالة على الألوان والعيوب نحو احمر واصفر واسود وابيض واطرش واعوج واثول. ويجرون فيه حكم المضاعف الثلاثي عند إسناده إلى الضمائر المرفوعة أي يزيدون في آخره ياء إذا اتصل به من الضمائر المذكورة ما سوى ضمائر الغيبة فيقولون في المفرد المتكلم اطرشيت واثوليت وكذا في غيره من ضمائر المتكلم والخطاب.

باب تفاعل

أكثر ما يستعملونه للمشاركة نحو تضاربوا وتشاتموا وتكاونوا وتعاركوا وتعاونوا وتصالحوا وقد يأتي في كلامهم للدلالة على توالي الشيء وتتابعه كقولهم «السما تتبارك» إذا كان برقها متتابعاً.

باب استفعل

يستعملونه للطلب نحو استغفر الله أي اطلب مغفرته. وقد يأتي للوجدان على صفة كقولهم «ما استحسن كذا» أي ما أجده حسناً وقد يستعملونه بمعنى المجرد كقولهم «ما استجري افعل كذا» أي ما أجرؤ.

باب افعوعل

هذا الباب ملغى عندهم فلا وجود له في كلامهم فأبواب مزيد الثلاثي في كلام

العامة تسعة وإذا أسقطنا باب أفعل أيضاً لأنه نادر في كلامهم كما قلنا آنفاً كان للثلاثي المزيد في كلامهم ثمانية أبواب.

الرباعي المزيد

لا يوجد في كلام العامة من الرباعي المزيد سوى ما زيد فيه حرف واحد وهو باب تفعلل ويستعملونه لمطاوعة فعال نحو تكربس وتخرمش ويستعملونه أيضاً في مقام الفعل المجهول فاعله من الرباعي المجرد فيقولون في مكان كربس تكربس وفي مكان خرمش تخرمش كما بيناه فيما سبق ذكره من الفعل المجهول.

الملحق بالرباعي

إن من الأفعال الثلاثية ما يزاد فيه بعض الحروف على غير الطريقة التي ذكرناها في الثلاثي المزيد. ويسمى مثل هذه الأفعال ملحقاً بالرباعي وله ستة أبواب في اللغة الفصحى إلاّ أنه لا يوجد منه في كلام العامة سوى ثلاثة أبواب وهي (١) باب فنعل نحو خنزر وعنفص وخنجل. (٢) باب فعول نحو هرول. (٣) باب فيعل نحو بيطر[١].

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، تموز ١٩٢٨، الجزء ٧ من السنة السادسة ص ٥٢١ ـ ٥٢٤.

المقالة الحادية عشرة
اسم الفاعل في لغة عوام أهل العراق
Grammaire de la langue vulgaire de l'Iraq

(آب ١٩٢٨)

اسم الفاعل هو ما دل على ما وقع منه الفعل. ويبنى من الثلاثي على وزن فاعل نحو ضارب وكاتل. ومن غير الثلاثي على وزن المضارع بأن يحذف حرف المضارعة ويؤتى في مكانه بميم مكسورة ثم يكسر ما قبل آخر الفعل نحو مجتمع ومتعارك ومكربس.

تصريف اسم الفاعل من السالم

اسم الفاعل إما مذكر أو مؤنث وكل منهما إما مفرد أو جمع إذ لا يستعملون فيه التثنية فتكون له أربع صيغ. وجمع اسم الفاعل المذكر لا يكون إلاّ بالياء والنون في جميع الأحوال فيكون تصريفه هكذا:

ضارب ضاربين ضاربة ضاربات

تصريف اسم الفاعل من المضاعف

لا يفك إدغامه إلاّ في لغة قليلة فيقال في ماد مادد وفي شاد شادد لكن الأكثر فيه الإدغام هكذا:

ماد مادين مادة مادات

تصريف اسم الفاعل من مهموز الفاء

قد علمت أنه لا يوجد في كلام العامة من مهموز الفاء سوى أخذ وأكل وأمر وهم يشذون في بناء اسم الفاعل من هذه الأفعال الثلاثة فيبدلون فاءه التي هي الهمزة ميماً فيقولون في آخذ ماخذ وفي آكل ماكل وفي آمر مامر إلا أنهم في هذا الأخير قد يقولون آمر أيضاً على الأصل. فتصريفه هكذا:

ماخذ ماخذين ماخذة ماخذات

تصريف اسم الفاعل من مهموز العين

قد يبدلون الهمزة منه إلى ياء وذلك في المفرد المذكر منه فقط. والأكثر إبقاؤها هكذا:

سائل سائلين سائلة سائلات.

تصريف اسم الفاعل من مهموز اللام

قد علمت أنه لا يوجد في كلام العامة من مهموز اللام سوى قرأ وجاء فأما قرأ فقد علمت أنهم يجعلون همزته ألفاً ويصرفونه تصريف الفعل الناقص فيكون اسم الفاعل منه أيضاً كاسم الفاعل من الناقص هكذا.

قاري قارين قارية قاريات

وأما جاء فقد علمت أنهم يحذفون اللام أي الهمزة منه غير أنهم إذا بنوا منه اسم الفاعل حذفوا عينه وقلبوا لامه أعني الهمزة ياء ساكنة فيقولون جاي وأصله جايئ حذفت عينه وهي الياء وقلبت لامه وهي الهمزة ياء. هذا في المذكر وأما في المؤنث فلا يحذفون عينه بل يكتفون بقلب لامه ياء ويدغمون العين في اللام فيقولون جاية وأصلها جايئة قلبت اللام ياء وأدغمت الياء في الياء. فيكون تصريفه هكذا:

جاي جايين جاية جايات

تنبيه ـ إن اسم الفاعل المفرد المذكر من جاء قد يستعمل في كلامهم استعمال

الظرف المكاني بمعنى قريب كما أن اسم الفاعل المفرد المذكر أيضاً من غدا يستعمل في كلامهم كالظرف المكاني بمعنى بعيد كقولهم «تعال جاي» أي تعال قريباً أو إلى مكان قريب وكقولهم «روح غادي» أي روح بعيداً أو إلى مكان بعيد. ولا شك أن «جاي» و«غادي» هنا قد خرجا عن كونهما اسمي فاعل وصارا في المعنى من قبيل الظروف المكانية. ويكون حاصل المعنى في قولهم «تعال جاي»: تقرب. وحاصل المعنى في قولهم «روح غادي»: تبعد.

تصريف اسم الفاعل من المثال

واعد واعدين واعدة واعدات

تصريف اسم الفاعل من الأجوف

تجعل عينه ياء سواء كان واوياً أو يائياً فيقال من قال كايل ومن قام كايم ومن باع بايع ومن خاف خايف وتصريفه هكذا:

شايف شايفين شايفة شايفات.

تصريف اسم الفاعل من الناقص

رامي رامين رامية راميات

تصريف اسم الفاعل من اللفيف

اللفيف المفروق

وافي وافين وافية وافيات

اللفيف المقرون

شاوي شاوين شاوية شاويات

اسم المفعول

اسم المفعول هو ما دل على ما وقع عليه الفعل. ويبنى من الثلاثي على وزن مفعول نحو مضروب وممدود. ومن غير الثلاثي يبنى من المضارع بأن يحذف

حرف المضارعة ويؤتى بدله بميم مكسورة كسرة ضئيلة ثم يفتح ما قبل آخر الفعل نحو مكربس ومجرد ومكاسر.

تصريف اسم المفعول من السالم

مضروب مضروبين مضروبة مضروبات

تصريف اسم المفعول من المضاعف

مشدود مشدودين مشدودة مشدودات

تصريف اسم المفعول من المهموز

مهموز الفاء

تجعل فاؤه وهي الهمزة ألفاً لينة هكذا:

ماخوذ ماخوذين ماخوذة ماخوذات

مهموز العين

مسؤول مسؤولين مسؤولة مسؤولات

مهموز اللام

يصرف كاسم المفعول من الناقص اليائي وتخفف ياؤه في المفرد المذكر فقط.

مقري مقريين مقرية مقريات

تصريف اسم المفعول من المثال

موعود موعودين موعودة موعودات

تصريف اسم المفعول من الأجوف

تجعل عينه ياء سواء كان واوياً أو يائياً ويبقى على حاله بلا إعلال ولا حذف فيقال من قال مكيول ومن باع مبيوع ومن دان مديون ومن عاب معيوب فيكون تصريفه هكذا:

مبيوع مبيوعين مبيوعة مبيوعات

تصريف اسم المفعول من الناقص

قد علمت أنه ليس في كلامهم ناقص واوي بل إن كل فعل ناقص يائي عندهم وإن كان في الأصل واوياً فاسم المفعول في الناقص تقلب واوه الزائدة ياء وتدغم في الياء الأصلية إلاّ في المفرد المذكر فإنهم يخففونه أي يحذفون إحدى الياءين فيكون تصريفه هكذا:

مرمي مرميين مرمية مرميات

مغزي مغزيين مغزية مغزيات

تصريف اسم المفعول من اللفيف

اللفيف المفروق

موفي موفيين موفية موفيات

اللفيف المقرون

مشوي مشويين مشوية مشويات

الفعل المنحوت

إن «جاء» في اللغة الفصحى فعل لازم يتعدى بالباء فيقال جاء به والعامة قد أخذت هذا الفعل ومزجته بحرف التعدية بعد حذف الهمزة من آخره فصار (جاب) واستعملته فعلاً متعدياً بنفسه بمعنى جاء به في اللغة الفصحى وصرفوه كفعل أجوف يائي فقالوا جاب كذا ويجيب كذا ومصدره الجيب والجيبة وقالوا في اسم الفاعل منه جايب وفي اسم المفعول مجيوب. وقد يستعملونه بمعنى الولادة فيقولون جابت المرأة أي ولدت ومصدر هذه الجيبوبة وتركيب هذا الفعل في كلامهم من كلمتين أجدر أن يعد من قبيل النحت فلذا سميناه بالفعل المنحوت. ويوجد في كلامهم أيضاً أفعال قد أخرجوها عن أصلها بزيادة أو نقص أو تغيير وسنعقد لها فصلاً نذكرها فيه إن شاء الله تعالى.

امثلة للبالغة

هي أوزان يقصد بها الدلالة على كثرة اتصاف الموصوف بها وتأتي في كلام العامة على أربعة أوزان (١) فعال (بتشديد العين) نحو ضراب وجذاب. ومنه المثل العامي: «كتال الكملة بالسيف» يضرب لمن يستهزأ بشجاعته. (٢) فعول كقولهم «فرس عزوم» للفرس الجموح التي لا يرد رأسها والفرس في كلام العامة لا تطلق إلاّ على الأنثى وأما الذكر فيقال له حصان. (٣) مفعيل نحو مسكين ومعميل. (٤) فعل (بكسر العين) نحو (نكر). ولا تبنى أوزان المبالغة إلاّ من الثلاثي.

اسم المكان والزمان

اسم المكان ما دل على موضع وقوع الفعل واسم الزمان ما دل على وقت وقوع الفعل. ولهما صيغة واحدة وهي من الثلاثي على وزن (مفعل) بكسر الميم وقد تفتح. وبفتح العين إذا كانت عين مضارعه مضمومة أو مفتوحة نحو مطبخ ومذبح ومنه قولهم وهو من هوساتهم «هاي نكرة الدم وهاي مذبحتهم» وشذ المغرب بكسر الميم والراء لوقت الغروب والمسجد بكسر الجيم لأن عين مضارعهما مضمومة. وأما إذا كانت عين مضارعه مكسورة فلا يكون إلاّ بكسر العين نحو مجلس. وكذلك إذا كان من المثال نحو موچب (موكب). وأما من غير الثلاثي فلا أجده واقعاً في كلامهم.

(تنبيه) إذا كثر الشيء في المكان فلاسم المكان وزن مفعلة نحو مملحة ومصبغة ومدرسة ومُگبرة ومذبحة.

ومما شذوا فيه قولهم للمجرة «مسحال الچبش» أي مجر الكبش فإن مسحال هنا اسم للسحل المستعمل في كلامهم بمعنى الجر يقال سحله إذا جره على الأرض. والقياس يقتضي أن يقال مسحل لا مسحال[1].

معروف الرصافي

---

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٩ من السنة السادسة سنة ١٩٢٨، ص ٦٣٨ ـ ٦٨٥.

دفع المراق
في اللغة الدارجة في العراق[1]

كتاب ثمين عُني بجمعه شاعر العراق الأعظم وأستاذنا الكبير معروف أفندي الرصافي. وقد نشرت مجلة «لغة العرب» قسماً منه. وفي هذا الكتاب الدال على سعة التتبع، وصدق الاستقصاء تتجلّى لك عبقرية الأستاذ الكبير ليس في الشعر العالي فحسب، وإنما في كل ما استعرضه نبوغه الممتاز. ولما كانت هذه الجريدة أكثر جرائد القطر انتشاراً بين العامة وددنا أن نخصها بمحتويات هذا الكتاب فراجعنا سعادة الأستاذ فتلطّف وأذن لنا بذلك. فلهذه الصحيفة الصغيرة كل الفخر بنشر ما دبجته يراعة الأستاذ العظيم. كما أننا سوف نطبع[2] هذا الكتاب على نفقة الجريدة ونقدمه لاستفادة القراء متى ما انتهينا من نشر محتوياته تباعاً. وسنبدأ بالأمثال العامية المعروفة في بغداد وشرحها:

١ ـ (إل[3] ما يونّى يغرك):

يضرب للأمر بالحزم والاحتياط. أي إن الذي لا يحتاط في أموره ولا يتخذ الأسباب اللازمة للنجاة يقع في الهلكة كالذي لا يحفر حول خيمته نؤياً يمنع السيل

(١) العدد ١٦، السنة الأولى من جريدة «حبزبوز» الهزلية ـ بغداد ١٢ كانون الثاني ١٩٣٢، ص٣. وقد تصرف في اسم الكتاب فسماه من نفسه (في اللغة الدارجة في العراق) وإنما هو (في كلام أهل العراق) لما ورد في لغة العرب.

(٢) لم تنجز الجريدة الوعد.

(٣) إل: مختصر الذي.

عنها فإنه إذا جاء السيل أغرقه. فقولهم في المثل المذكور (يونّى) معناه يحفر نؤياً. والنؤى هو الحفير حول البيت يحفر لمنع السيل. إلا أنهم حرّفوه فقلبوا الهمزة واواً وقدّموها على النون وكسروها فصار «وِنى» وقالوا منه: ونّى يونّى إذا عمل نؤياً.

٢ ـ (إل ما يعرف تدابيره حنطته[1] تاكل شعيرة):

هذا المثل قريب في المعنى من الذي قبله. أي إن الذي لا يعرف تدبير أمور نفسه لا يفلح.

(كل من يحود النار الگرصته[2]) من هاهنا اسم نكرة بمعنى (أحد) أي كل أحد يجلب النار إلى قرصته أي إلى رغيفه. ومعناه أن كل واحد من الناس يطلب النفع لنفسه دون غيره. وهم لا يوردون هذا المثل إلا عند ذم الاستئثار بالمنفعة وقولهم (يحود النار) أي يردّها ويجلبها نحو قرصته. يقولون: حاد الدابة إذا ردّها عن وجهها، وهو بهذا المعنى مولّد.

٣ ـ (يچد أبو كلاش وياكل ابو جزمه):

يضرب للغني يعيش من كد الفقير. ولكل من يعيش من كدّ غيره الذي هو أرق منه حالاً واكسف بالاً. فأبو كلاش كناية عن الفقير لأن (الكلاش) عندهم هو حذاء من خرق يلبسه أهل الأرياف من الفلاحين والرعيان وأمثالهم. وأبو الجزم كناية عن الغني، لأن الجزمة هي حذاء ذو رقبة طويلة تغطي الساق يلبسه أهل الترف وسعة العيش. وهذا المثل العامي ينطبق تمام الانطباق على مبدأ الاشتراكية لأن العامة إنما تقوله في ذم الأقوياء الذين يعيشون من كدّ الضعفاء.

٤ ـ (لحية ال تفارچها لا تستحي منها):

يقولونه للأمر بالإساءة إلى من تجاوزت إساءته الحد. بحيث استوجبت مفارقته أي إنك إذا عزمت على مفارقة من اشتطّ في فعله عليك وأفرط في إساءته إليك فقابله بما يلزم من القول والفعل ولا تستحي منه. والمراد باللحية هنا (الشخص)

---

(١) حنطته تلفظ هكذا: حُنْطَتَه. والهاء تسقط من الكلام.

(٢) گرصته تلفظ هكذا: گُرْصْتَه. والهاء تسقط من الكلام.

(ملاحظة التعليقات كلها لي) (أي: المرحوم الأستاذ مصطفى علي).

ذو اللحية، وإنما خصوه بالذكر لأن صاحب اللحية يستحيا منه عادة، ويجب توقيره واحترامه إما لكونه كبيراً في السن أو لكون اللحية عندهم من علامات الوقار.

٥ ـ (ما يبول على إيد مجروح):

يضرب للشحيح اليد، لا يرتجى منه فعل الخير، ويبخل بكل ما عنده حتى بوله. بحيث إن أحد الناس، لو كان مجروح اليد وقد اقتضت مداواته أن يبال على جرحه، يبخل ببوله أن يبوله على يد ذلك المجروح.

٦ ـ (الدجاجة تموت وعينها بالمزبلة):

يضرب لمن لا يترك ما اعتاد من عادة السوء أو لا يترك ما طلب من الأمور الحقيرة الدالّة على سفول طبعه. فهو كالدجاجة التي لا تترك ما جبلت عليه من البحث في المزابل.

دفع المراق[1]

٧ ـ (شليله وضايع راسها):

يضرب للأمر المختلط الذي لا يهتدى فيه إلى وجه الصواب. ومعنى الشليلة في كلامهم (الوشيعة) وهي ما لف من الغزل أو الخيوط. وهاء التأنيث في (شليلة) غير ملفوظة كما ذكرنا ذلك مراراً فيما تقدم من هذا الكتاب.

٨ ـ (ليما[2] يثبت نفسه حصيني يروح جدله للدباغ):

يضرب لصاحب الحق الذي لا يمهله خصمه حتى يقيم حجته فيضطر إلى ترك حقه أو إلى الفرار من بين يدي خصمه. والحصيني بصيغة التصغير في كلام العامة هو الثعلب وكنيته أبو الحُصَين فالعامة أخذت هذا الاسم من كنيته.

وأصل هذا المثل هو أن ثعلباً دخل مدينة قد سرق فيها جمل فأمسكه الشرطي على أنه هو سارق الجمل فأراد الثعلب أن يحتج بأنه ثعلب. والثعلب الذي هو حيوان صغير لا يستطيع أن يسرق حيواناً كبيراً كالجمل إلاّ أنه قبل أن يتمّ كلامه ذبحوه ورموا بجلده للدباغ لكي يدبغه ويعمل منه فروة. وهكذا حال الضعيف الذي هو صاحب الحق مع خصمه القويّ الغشوم.

---

(١) العدد ١٧، السنة الأولى، ص٣، ١٩ كانون الثاني ١٩٣٢ ويلاحظ أن الجريدة اكتفت بـ«دفع المراق» وحذفت تتمة الاسم الذي وضعته من نفسها.
يظهر أن الجريدة كانت تختار الأمثال، أو أن الرصافي يقصد ما شرحه في قسم الكتاب الأول.

(٢) ليما بمعنى إلى أن وحركة اللام هي الفتحة المبسوطة.

٩ ـ (زعيب خرّاب اللعيب[1]):

يضرب للمفسد الذي لا يدخل في أمر إلا أفسده. والزعيب هو الكعب الذي يركز مستطيلاً بين الكعاب. وشرح ذلك أن للصبيان لعبة يلعبونها بالكعاب تسمى (النصبة) والكعاب هي العظام التي يستخرجونها من أرجل الغنم.

ومن المعلوم أن شكل الكعب الواحد منها مستطيل ذو أربعة أضلاع ضلعان منها طويلان وضلعان قصيران. فاللعبة المسماة بالنصبة هي أن يصفوا مقداراً من الكعاب كسطر فوق الأرض بأن يقيموا كل كعب منها على أحد ضلعيه المستطيلين حتى تنتظم الكعاب صفاً واحداً على الأرض، ويركزوا في وسط هذا الصف كعباً واحداً مستطيلاً بأن يقيموه على ضلعه القصير فيقف في الصف مرتفعاً عن الكعاب التي في جانبيه. ويسمى هذا الكعب عندهم (الزعيب) بصيغة التصغير. فإذا تم ذلك أخذ كل واحد منهم بيده كعباً يسمّونه (الصول)[2] وصاروا يرمون الكعاب المنصوبة بالصول من مسافة عشر أقدام أو خمسة عشر قدماً[3] أو أكثر حسبما يصطلحون عليه فإذا أصاب أحدهم بعض الكعاب المنصوبة فأوقعها على الأرض[4] أو أخرجها من الصف كانت له تلك الكعاب فقط. وإذا أصاب الزعيب أخذ كعاب النصبة كلها وتم به الدست على أصحابه. وحينئذ يفسد اللعب فيستأنفونه بإقامة نصبة أخرى. فبهذا يتبين لك معنى المثل المذكور حيث يضربونه للمفسد الذي إذا دخل في أمر أفسده. فهو كالزعيب الذي يفسد اللعب بإصابته، ولا يجوز الاستمرار على الرمي بعد سقوطه، بل يجب استئناف اللعب من أوله و«اللعيب» في المثل المذكور تصغير اللعب.

---

(١) حركة العينين من زعيب ولعيب هي الفتحة المبسوطة.

(٢) حركة الصاد هي الفتحة المبسوطة.

(٣) كذا والصواب خمس عشرة لأن القدم مؤنثة والخطأ لا شك مطبعي لوقله عشر أقدام.

(٤) إذا أصاب كعباً وأوقعه على الأرض لا يأخذه بمجرد وقوعه بل لا بد أن يبعده عن الكعاب المنصوبة مسافة يصطلح اللاعبون على مقدارها وإلا أقاموا الكعب الذي وقع وعدلوه.

١٠ ـ (گالوا للبزونة خراج شموم صارت تخرا وتطم)[١]

يضرب لمن يبذل للناس ما لا يطلبونه ولا يرغبون فيه. فإذا طلبوه منه ضنّ به عليهم وكتمه عنهم. فهو في هذا الحال كالبزونة أي الهرة التي قيل لها هذا القول على طريق الهزل فحسبته جداً فصارت تطمّ أي تدفن رجيعها في التراب.

١١ ـ (العصفور يتفلّى والصياد يتگلى)[٢]

يضرب لرجلين أحدهما يتجرع المرّ ويقاسي الأحزان لأجل صاحبه، وصاحبه لاه عنه مشغول بحال نفسه فهو كالصياد الذي يريد أن يصيد العصفور فيتقلّى أي يتململ ويتحرّق ناظراً إلى العصفور والعصفور لاهٍ عنه نافش ريشه يتفلّى ويحتك بنقر منقاره بين ريشه.

(١) گالوا، تلفظها العامة بفتح اللام كما لو كان فعلها مقصوراً. التاء من بزونه تنطق هاء وتسقط من اللفظ. الألف من «تخرا» لا تلفظ.

(٢) الألف التي في نهاية «يتفلى ويتگلى» لا يتلفظ. ولام يتگلى مفخمة.

دفع المراق[1]

١٢ ـ (يناطح بگرون طين)

يضرب لمن يدّعي الحق، وحجته باطلة، أو للضعيف يخاصم القوي كالكبش الذي يناطح الكباش وقرونه ضعيفة تشبه القرون المعمولة من طين.

١٣ ـ (إمام ال ما يشوّر ما حدّ يزوره)

يضرب لمن تتركه الناس ولا تحترمه لخلوّه من البأس والشدّة. ومرادهم بالإمام هنا هو القبر الذي يعتقد بصاحبه أنه من أولياء الله. ومعنى (يشوّر) أي يظهر شارته وهي علامة الشدة والبأس فلا يقتل من يحلف به كاذباً مثلاً أو يعميه أو غير ذلك حسب اعتقادهم. فمعنى المثل أن الوليّ الذي لم يكن ذا بأس وشدّة لا تزوره الناس لأنهم طبعوا على الخضوع للقوة واحترام صاحبها فقط.

١٤ ـ (كل اصابعك موسُوى)[2]

يضرب لبيان عدم التساوي في الأخلاق بين الناس وإن كانوا كلهم من أصل واحد، أي لا يجوز قياس إنسان على إنسان آخر في أخلاقه بحجة أنه إنسان مثله. ألا ترى أن أصابع اليد الواحدة لا يشبه بعضها بعضاً في الطول والقصر مع أنها كلها من جنس واحد وكذلك الناس. و«مو» لغة عامية في «ما» النافية.

---

(١) العدد ١٨، السنة الأولى، ص٣، ٢٦ كانون الثاني ١٩٣٢.

(٢) لام كل مكسورة وهمزة أصابعك غير ملفوظة فهي هكذا (كُلّ صَابعك) وألف (سُوى) ساقطة من اللفظ.

١٥ ـ (كل ما ياكل العنز يطلعه الدباغ)[١]

يضرب للمتمادى في غيّه الذي لا يفتكر فيما سيلاقيه من سوء الجزاء فهو كالعنز يأكل ويشرب لاهياً ثم يذبح ويسلخ ويأخذ جلده الدباغ فيعانيه بكل أفعال الدبغ، فيكون ذلك العنز قد لقي جزاء ما أكل وشرب من قبل. والعنز أنثى المعز والعامة تطلقه على الأنثى والذكر كما هنا[٢].

١٦ ـ (يودّيك للشط ويجيبك عطشان)

يضرب للذكي الذي يخدع ولا ينخدع. فإنه لفرط ذكائه ياخذ الرجل وهو عطشان فيذهب به إلى الماء، ويحتال عليه بما يمنعه من الشرب من حيث لا يشعر ثم يعود به إلى محله وهو عطشان أيضاً. لم يشرب من ماء النهر ما يزيل عطشه.

١٧ ـ (كل نعجة تتعلگ من كراعها)

أي كل واحد من الناس إنما يؤخذ بذنبه ولا يؤخذ بذنب غيره كما أن النعجة المذبوحة إنما يعلقها القصاب من كراعها لا من كراع غيرها.

١٨ ـ (طبيعة ال بالبدن ما يغيّرها غير الچفن)[٣]

معنى هذا المثل ظاهر. أي إن الإنسان على ما طبع عليه من خير أو شر فلا يزول طبعه إلاّ بالموت. وفي هذه المسألة خلاف بين علماء الأخلاق ليس هذا محل ذكره[٤].

---

(١) لام (ياكل) مكسورة، وهاء (يطلعه) غير ملفوظة).

(٢) أرادت العامة بلفظ (العنز) جنس الحيوان وإلا فهي تسمي الذكر (التيس والصخل) وتسمي الأنثى (عنزة) ومنه المثل المشهور (عنزة ولو طارت).

(٣) باء (البدن) مكسورة، وألف (ما) لا تلفظ. وراء (غير) مكسورة. وقد نظم الرصافي هذا المعنى في الهجاء فقال:

اللؤم داء في النفوس عياء ... لم يشف منه، سوى الحمام، دواء

(٤) وقد نظم الرصافي مؤيداً جانب من يقول: «إن الإنسان على ما طبع عليه» فقال في الهجاء:

هي النفوس وإن لم تبلغ الحلما ... مطبوعة الطبع إن لؤما وإن كرما
تجري على ما اقتضاه الطبع جامحة ... ولن يغير عنها قولك الشيما
إن الحديد على القين يطبعه ... عليه في الكور إن سيفاً وإن جلما

١٩ ـ (مد رجلك على گد غطاك)(١)

يضرب لمن يجاوز حدّه من الأمور. والغالب أنهم يقولونه لمن يجاوز حده في الإنفاق فقط. ومعناه أن الإنسان يجب ألاّ يجاوز حده في كل شيء فهو كالنائم الذي يجب أن يمدّ رجليه على مقدار غطائه. لأنه إن مدّهما أكثر منه بقيتا مكشوفتين. وقولهم في هذا المثل «على گد» أي على قدر. والقدّ في الفصحى مستعمل بهذا المعنى أيضاً يقال: «هذا على قد ذاك» أي على مقداره. غير أن للعامة فيه لغة أخرى خاصة بهم وهي (قداة)(٢) يقولون مثلاً: «هذا بگداة هذا» أي هذا بمقدار هذا.

٢٠ ـ (كفرنا گلنا للسقا عب صار جيره ولزگ بالحب)(٣)

يضرب لمن يؤمر بترك عمل قد طلب منه أولاً فلم يتركه. و«عب» في كلام العامة بمعنى «صب». يقولون: «لا تعب الماي» أي لا تصبه.

---

(١) دال (گد) مكسوررة وغين (غطاك) ساكنة، ويروى «على طول».

(٢) أكثر ما تستعمل العامة لفظ (گداة) في معرض الاحتقار والاستهانة فيقولون: «انتَ شگدَاتك!».

(٣) (جيره) هو القير أو القار. و(لزگ) معناها لصق.

دفع المراق[1]

٢١ ـ (سچين وملح)[2]

كلام تقوله العامة عند سماع صوت البومة لأنهم يتشاءمون بصوتها. فيقولون هذا القول دفعاً لشآمته. وربما قالوه عند سماع كل صوت قبيح إجراءً له مجرى صوت البومة في الشآمة والقبح.

٢٢ ـ (سوّى الشط زرگ والزور خواشيگ)[3]

يضرب لمن يبالغ في كلامه مبالغة تجاوز الحد المعقول. فهو كمن جعل النهر الكبير مرقاً، وأشجار الغابة ملاعق للآكلين. و«الخواشيگ» في كلام العامة جمع «خاشوگة»[4] بمعنى الملعقة وربما قالوا في الجمع خواشگ أيضاً.

٢٣ ـ (ال جوّى ابطه عنز يبغج)[5]

يضرب لم يأخذه الخوف إذا تحدّث الناس بالتهم. أي إن البريء لا يخاف من قول الناس إن فعل كذا، أو كان كذا. وإنما يخاف من يعلم نفسه أنه غير بريء. كالذي سرق عنزاً صغيراً فوضعه تحت إبطه فهو يخاف أن يصوّت ذلك العنز فتسمع الناس صوته فيفتضح به. ومعنى يبغج يصوّت، وهذا المثل في المعنى كالقول المشهور «الخائن خائف».

---

(١) العدد ١٩، السنة الأولى، ص٣، ٢ شباط ١٩٣٢.

(٢) نون (سچين) مضمومة والواو ساكنة. فاللفظ (سچينو ملح).

(٣) ألف (سوى) ساقطة من اللفظ.

(٤) هي تحريف «قاشيق» التركية بلغة العوام.

(٥) ألف (جوى) ساقطة من اللفظ.

٢٤ ـ (چلب ابو اهلين ما ينچني)[١]

يضرب لمن تعددت ملاجئه، وكثرت مآويه فلا يثبت في محل واحد. فهو كالكلب الذي له أهلان فلا يمكن اقتناؤه. لأنه تارة يكون عند هؤلاء، وتارة عند هؤلاء بخلاف ما إذا كان له أهل واحد فإنه لا يذهب منهم وإن طردوه إذ ليس له ملجأ سواهم.

٢٥ ـ (العب بالمگصگص ليما يجيك الطيّار)[٢]

معناه إن الاشتغال باليسير التافه خير من البطالة وترك الشغل. أي إذا لم يكن عندك طائر وافر الجناح طيار فالعب بالطائر المقصوص الجناح حتى تحصل على طائر طيار فتلعب به.

٢٦ ـ (ضربني واشتچى وغلبني بالبچا)[٣]

هذا المثل يضرب على مجرم يحتال على خصمه فيجعل نفسه بريئاً وخصمه مجرماً. ومعناه أنه بعدما ضربني سبقني إلى الحاكم فاشتكى قبلي وجعل يبكي حتى حسب الحاكم أنني أنا الضارب وأنه هو المضروب.

٢٧ ـ (الصيت للنوره والفعل للزرنيخ)[٤]

يضرب لمن يشتهر بفعل خير لم يكن هو فاعله كالنورة المشهورة بأنها تزيل الشعر عند التنور بها مع أنها لا تأثير لها في إزالة الشعر، وإنما التأثير في ذلك للزرنيخ الذي لم تذكره الناس في كلامها عند إزالة الشعر.

---

(١) باء (چلب) مفتوحة. وهمزة (اهلين) لا تلفظ و(هلين) تلفظ بفتح الهاء وتحريك اللام بالفتحة المبسوطة. فيكون اللفظ هكذا (چْلَبْ بُو هَلَين).

(٢) (ليما) سبق أن أوضحت لفظها.

(٣) ألف (اشتچى وبالبچا) تسقط من اللفظ. حرف العطف (الواو) قبل (واشتچي) مكسور والذي قبل (وغلبني) ساكن، ولام (غلبني) مفخمة.

(٤) تاء (الصيت) تلفظها العامة (طاء). وقد نظم الرصافي هذا المعنى فقال:

الا بلغوا عن الوزير رسالة   له ضمنها لو كان يخجل توبيخ
أراك بحمام الوزارة نورة   وأما جناب المستشار فزرنيخ

٢٨ ـ (عصفور كفل زرزور والثنين طيارة)

يضرب للكفيل الذي لا يكون أدعى إلى الثقة به من المكفول.

٢٩ ـ (ظلما ودليلها الله)[١]

يضرب للأمر المبهم الذي لا تعرف الحقيقة منه. فهو كالظلماء التي يضلّ فيها الطريق. والألف من «الظلما» ساقطة من اللفظ كما علمت فيما تقدّم.

٣٠ ـ (القاضي راضى المفتى شعليه)[٢]

يضرب للداخل بين المتخاصمين فضولاً فيرضى أحدهما بقول الآخر، والداخل بينهما فضولاً لا يرضى.

٣١ ـ (الميت رجلينه طوال)[٣]

معناه أن الإنسان بعد موته يكون عزيزاً محترماً عند أهله وإن كان في حياته محقراً عندهم. وهذا المثل يضرب لمن يمدح ميتاً كان في حياته مذموماً عنده. فطول الرجلين كناية عن الاعتزاز.

٣٢ ـ (ألف رجّال بالسوگ ولا خط بالصندوگ)

قالته امرأة كثر أزواجها فكانت كلما طلقها واحد تزوجت آخر، فعابوها بذلك فقالت المثل المذكور أي لأن يكون لي ألف زوج في السوق خير من أن أحفظ كتاباً واحداً للطلاق في الصندوق وأبقى بلا زوج. فحفظ كتاب الطلاق في الصندوق كناية عن عدم التزوج. وهذا المثل في المعنى كالمثل القديم «زوج من عود خير من قعود».

---

(١) واو العطف ساكن، وألف (دليلها) ساقط من اللفظ أيضاً.

(٢) الياء في نهاية (القاضي راضى المفتى) ساقطة من اللفظ. حركة لام «شعليه» الفتحة المبسوطة. والهاء ساقطة من اللفظ.

(٣) أفاض الرصافي في هذا المعنى وتناوله من جميع أطرافه بقصيدته «ضلال التاريخ» فراجعها في ديوانه. وفي معنى هذا المثل مثل آخر هو «بحياته ما لبس جبة من مات بنوا له گبه» الهاء في طواله والألف في نهاية حبالها ساقطتان من اللفظ.

٣٣ ـ (طواله وحباله جنب)[١]

يضرب للمطنب في كلامه عن شيء لا يستحق الإطناب أو لمن يعظم شيئاً حقيراً ويبالغ فيه أكثر من اللازم.

(١) جنب أي قنب. لأن حبال القنب طويلة.

دفع المراق[1]

٣٤ ـ (مثل بول البعير لي ورا)

يضرب لمن كلما كبر سناً زاد شراً أو زاد جهلاً وحمقاً. فهو في حياته يتقهقر إلى الوراء فأشبه بذلك بول البعير الذي هو يرمي ببوله إلى الوراء. و(لي) هنا بمعنى إلى كما قد ذكرناه في حروف الجر.

٣٥ ـ (انطى الخبز بيد خبازته)[2]

هذا المثل بمعنى ما يقال من الأمثال القديمة «أعط القوس باريها».

٣٦ ـ (إل ما ينطى زنبيله ما حد يعبّى له)[3]

يضرب للمرأة الفاجرة، أي لولا أنها سلكت مسالك الفجور لما تعرّض لها الناس بالسوء. وربما ضربوا هذا المثل لمن أراد حصول المطلوب بلا طلب أيضاً. أي إن الذي لا يسأل الناس مطلوبه لا ينطق إياه كما أن الذي لا يعطى زنبيله لم يقل له أحد: هات زنبيلك فأملأه لك. والتعبية في كلام العامة هي وضع شيء[4]. يقولون مثلاً: «عَبّ الحنطة بالزنبيل أي ضعها فيه» وهو قريب من معناها في اللغة الفصحى.

---

(١) العدد ٢١، السنة الأولى، ص٣، ١٦ شباط ١٩٣٢.

(٢) والذي يروى «انطى الخبز بيد خبازته ولو أكلت نصه»، وكلمة (انطى) بمعنى (أعطى) عربية فصحى قديمة.

(٣) والذي أرويه (إلى ما يفك زنبيله ما حد يعبى له) ويفك بمعنى يفخ بلغة العامة. الهاء في زنبيله ويعبى له ساقطة من اللفظ. والألف في (ما حد) ساقطة من اللفظ والحاء مشددة فهي تلفظ (مَحّد).

(٤) يعنّي معناها يملأ أي وضع الشيء في ظرف أو وعاء ليملأه ولذلك لا تقول العامة عَبّ الحجر على الأرض أو بالأرض وإنما يقولون عبّه بالزنبيل أو بالهزة.

٣٧ ـ (إلحگ إل يبچيك لا تلحگ اللي يضحگ)[1]

(الحق) هنا بمعنى اتبع، أي إن الذي يبكيك إنما يريد لك الخير لأنه ينهاك عن المفاسد وعن هوى النفس الذي يشق عليك تركه. فهو أحق بأن تتبعه وتنقاد إليه بخلاف الذي يضحكك فهو يدعوك إلى ما يوافق هواك من المفاسد فلا تكن تابعاً له.

وبمناسبة المعنى الذي يتضمنه هذا المثل نذكر للقراء هنا مسألة مهمة من أمهات مسائل التربية الاجتماعية التي هي محل الفرق بين أهل الغرب وأهل الشرق وذلك أن أهل الغرب إنما يربون الناشئة من أبنائهم على مبدأ ماديّ بحت بأن يجهزوهم بكل ما يلزم لمعارك الحياة الاجتماعية، فإذا بلغ الولد أشدّه قالوا له: «ها نحن قد جهزناك بكل ما يضمن لك الغلب والفوز من سلاح العيش. وهذا معترك الحياة أمامك فادخل فيه وما عليك إلا أن تكون فيه غالباً بأية واسطة كانت وعلى أيّ وجه كان، لأن غايتك هي أن تكون غالباً، وهذه الغاية تبرر كل واسطة تتخذها لإحراز الغلبة». وأما أهل الشرق فإن أساس التربية عندهم أدبيّ لا ماديّ وهو الأخلاق الفاضلة، فهي المبدأ الذي يجب أن تقوم عليه تربية الناشئة من أبنائهم فإذا بلغ الولد أشدهُ قالوا له «هذا معترك الحياة أمامك فادخل فيه واعلم أنك فيه إذا غلبت هواك فأنت الغالب وإذا غلبك هواك فأنت الخاسر المغلوب» فليست الغاية عندهم هي الغلبة المادية مطلقاً بل الغلبة المقرونة بالفضيلة لأن الفضيلة هي الغاية المطلوبة على الإطلاق، وهذه الغاية لا تبرر كل واسطة كما لا يخفى.

٣٨ ـ (اشتغل بپاره وحاسب البطالة)

معناه أن كسب المال وإن كان قليلاً خير من البطالة، وهي التعطل والتفرغ من العمل. أي أنك إذا اشتغلت ولو بپارة كنت خيراً من البطال الذي لم يشتغل بشيء ولأنك إن حاسبته وجدته لم يكسب شيئاً وأنت قد كسبت پارة. والپارة كلمة فارسية معربة وهي قطعة من المسكوكات تساوي خمس ثمن القرش وجمعها

---

(١) الياء الأولى في يبچيك ساكنة، واللام في (ال) مكسورة فيكون اللفظ إليبچيك.

پارات. والعامة في العراق تطلق الپارة على ربع المتليك وتستعمل بمعنى الفلس. و(البطالة) في المثل المذكور جمع بطال وهو المتعطل الذي لا شغل له.

٣٩ ـ (ما يعرف فصّ الجثى من خرا الذيب)[١]

يضرب للجاهل الأبله. الجثى هو الأقط، ولعل أصله (الكثو) فأبدلوا واوه باءً. ففي اللغة الفصحى الكثو هو القليل من اللبن. وكثوة اللبن وكثأته الخاثر المجتمع عليه. والمراد بالفص هنا القطعة الواردة من الأقط. والمعنى أنه لا يفرق بين القطعة من الأقط وبين رجيع الذئب. والغالب في رجيع الذئب أنه يكون بلون الأقط إذا يبس.

٤٠ ـ (تساوت الگرعه وام الشعر)[٢]

يضرب للتساوي بين الفاضل والمفضول. والقرعاء مؤنث الأقرع، وهو الذي ذهب شعر رأسه من علّة. وام الشعر أي ذات الشعر.

٤١ ـ (اليدرى يدرى والما يدرى گضبة عدس)

يضرب للأمر الذي خفي على الناس باطنه فحكموا فيه بالظاهر. مع أن باطنه عظيم وظاهره حقير. ولو أنهم اطلعوا على باطنه لأكبروه.

والگضبة من كلام العامة مقلوبة من (القبضة) وهي ما يقبض عليه بالكف. وأصل المثل أن رجلاً جنى جناية[٣] وهرب وفي يده قبضة عدس فأدركه الطالب وجعل يضربه فظن الناس أنه يضربه لكونه سرق منه قبضة عدس وصاروا يلومونه على ضربه فقال المثل المذكور.

---

(١) فص، ينطقها العامة بضم الأول والجيم عندهم حرف شمس. وألف خرا تسقط من اللفظ.

(٢) همزة (ام) في لغة العامة همزة وصل لا قطع.

(٣) المشهور أنها جناية أخلاقية مست زوج الذي طلبه فأدركه فضربه، وأنه قبض بيده قبضة من العدس من مزرعته.

دفع المراق[1]

٤٢ ـ (ضرط وزّانها وضاع الحساب)[2]

يضرب للأمر الذي يحصل به تشوّش واختلاط فتستبهم فيه الحقيقة. وأصله أن وزّانا كان يزن الطعام فسمع منه صوت ريح ضحك له الحاضرون فأغرقوا من الضحك حتى ضاع عليهم ما كانوا يحسبونه من عدد الوزن ففسد بذلك عملهم.

٤٣ ـ (گاعد بالسفينة ويطلّع عين الملاح)[3]

يضرب لمن يخاصم قوماً وهو نزيلهم في أرضهم، أو يتطاول على أحد هو في كنفه وحماه فهو في هذا الحال كالذي يكون في السفينة ويستطيل على ملاحها ويعتدي عليه حتى يفقأ عينه.

٤٤ ـ (عين الشمس ما تتغطى بالمنخل)[4]

يضرب للأمر الجليّ يراد كتمانه، أو لمن ينكر شيئاً ظاهراً في العيان. وذلك مما لا يستطاع كتمانه أو إنكاره، لأنه كالشمس التي لا يمكن تغطيتها بالمنخل.

٤٥ ـ (العين تستحي من العين)[5]

---

(١) العدد ٢٢، السنة الاولى، ص٢، ٢٣ شباط ١٩٣٢.

(٢) الألف من (وزانها) ساقطة من اللفظ. واو (وضاع) ساكنة فاللفظ يكون (وزانها وضاع) عين (وضاع) مكسورة ولام (الحساب) مكسورة، وحاؤه ساكنة فيكون اللفظ (وضا عِلِحْساب).

(٣) تاء السفينة تعتبر هاءً وتسقط من اللفظ.

(٤) ألف (تتغطى) لا تلفظ. لام (المنخل) مفخمة.

(٥) ياء (تستحى) لا تلفظ. ميم (من) ساكنة والنون مكسورة ليكون اللفظ (تِسْتِحيمْنِلْعين). حركة عين (العين) هي الفتحة المبسوطة.

أي أن الحياء إنما يكون عند المواجهة، وأن الإنسان لا يستحي من الإنسان إلاّ إذا قابله وجهاً لوجه. وإنما خصوا العين بالذكر لأنها هي محل الحياء.

٤٦ ـ (كل من ذنبه على جنبه)[١]

هذا المثل بمعنى المثل المتقدم (كل نعجة تتعلگ من كراعها) و«من» هنا نكرة أي كل أحد أو كل إنسان.

٤٧ ـ (الزور ما يخلى من واوي)[٢]

الزور بفتح الزاء فتحة مقبوضة بمعنى الغابة. والواوي في كلاهم هو ابن آوى. وهذا المثل يضربونه لمظانّ الشر فيقولونه إذا أرادوا أن يبينوا أن هذا الشيء أو هذا المحل مظنه للشر. فهو لا يخلو منه كما أن الغابة لا تخلو من ابن آوى.

٤٨ ـ (شرّك على من ضرّك)

كلام تقوله العامة عند سماع صارخ يجأر بالدعاء على أحد، وإنما تقوله إظهاراً للتبرّي من ظلامته. وكذلك تقوله أيضاً عند سماع هرير كلب.

٤٩ ـ (خير خير يا ابو خضير)[٣]

كلام تقوله العامة عند سماع صوت الغراب لأنهم يتشاءمون به.

٥٠ ـ (بايدي چويت ايدي)

يضرب للجاني على نفسه فلا يلومنّ إلاّ نفسه. فهذا المثل في المعنى كالمثل القديم[٤].

٥١ ـ (بعد روحى لا حلا)[٥]

هذا المثل في المعنى كقول الشاعر: «إذا مت عطشاناً فلا نزل القطر».

---

(١) الهاء في (ذنبه) و(جنبه) ساقطة من اللفظ.

(٢) ألف «يخلى» لا تلفظ.

(٣) همزة (أبو) وواوه ساقطتان من اللفظ، فاللفظ يكون (يا بُخضير). وحركة الضاد هي الفتحة المبسوطة.

(٤) الكلام ناقص.

(٥) ألف «حلا» لا تلفظ.

٥٢ ـ (الحكوگ تريد حلوگ)[1]

معناه أن الحقوق لا تحصل بالهين بل تحتاج في تحصيلها إلى أفواه ناطقة وألسنة ذليقة لتعرف كيف تقيم الحجة. فالمراد بالحلوق هنا المنطق البليغ الذي به يتم بيان الحجة. وهذا من إطلاق الشيء على ما يحصل فيه. لأن الحلوق في كلام العامة هي الأفواه التي هي محل النطق.

٥٣ ـ (ألف صديج ولا عدو)[2]

يضرب لوجوب تكثر الأصدقاء دون الأعداء. أي إن الإنسان يجب عليه أن يجهد لتكثير أصدقائه حتى يكون له ألف صديق ولا يكون له عدو واحد.

٥٤ ـ (ابن آدم طير ويحسد الطير)[3]

يضرب للمتجول الذي هو كل يوم بأرض فهو كالطير في تنقله من مكان إلى مكان بسرعة، وتراه مع ذلك يحسد الطير على طيرانه.

٥٥ ـ (أخوف من الطيطوه)[4]

يضرب للجبان. والطيطوه في كلام العامة طائر صغير كالعصفور، شديد الخوف والحذر من الناس، يفزعه أدنى صوت، ويطير عندما يرى أقلّ حركة. وهي محرّفة من (الطيطوى).

(١) اللفظ هكذا «إِلحَكُو يْتْرِيدخلوگ».
(٢) جيم «صديج» مضمومة، وواو (ولا) ساكنة فاللفظ يصبح «صِدِيجُولا».
(٣) اللفظ «إبْنادَم طيرُ ويحسد طَير» وحركة الطاء في (طير) هي الفتحة المبسوطة.
(٤) اللفظ «أخوف منطيطوه».

الحركات العربية المجهولة[1]

تمهيد

كل من درس اللغة العربية في كتب أصولها (أي مؤلفات الصرفيين والنحاة) يظن أن ليس في لساننا من الحركات سوى ثلاث: الضمة والفتحة والكسرة. كما هو شائع في المدارس ولم يكن أبداً لسلفنا حركات أخرى.

ويظن بعضهم أن الحركات المتوسطة بين هذه الثلاث نشأت بعد الإسلام من مخالطة أجدادنا للأجانب بعد أن طال الاحتكاك بهم، فكانت النتيجة أن اتخذوا حركاتهم على اختلاف أنواعها.

قلنا: وليس الأمر كما توهموه. فإن الحركات المتوسطة التي نسميها «الضعيفة أو الضئيلة» هي في لساننا قبل الإسلام بكثير منذ نشوء اللغة نفسها ودونك أدلتنا:

١ ـ من محاكاة الطبيعة

وأول هذه الأدلة: أن اللغة هي محاكاة أصوات الطبيعة. والحال إن محاكاة هذه الأصوات متوفرة في بلادنا. فهبوب الرياح لا ينقطع، ولصوت الماء جلبة، وقصيف الرعد شديد، وأبناؤنا يألفون الحيوان والطائر في كل ساعة بل كل دقيقة، فلماذا لا يكون عندنا ما يشبه نطقها، على حد ما يرى في سائر الديار من همجية

---

(١) الجزء ٣، السنة ٥، وهي افتتاحية هذا الجزء. نشرت هذه المقالة غفلًا من اسم كاتبها ولكن أسلوبها يقطع بما لا يقبل الشك أنها للأب انستاس ماري الكرملي وقد رأينا من تمام الفائدة نشرها ملحقة بمقالات الرصافي وما يدريك لعلها كتبت بوحي من تلك المقالات (عبد الحميد الرشودي).

وحضرية. إذن القول بوجود ما يحاكي أصوات الطبيعة في لساننا هو أمر قريب من العقل، بل القول بخلافه يكاد يكون محالاً.

٢ ـ من مقابلة اللغات الأخوات

اللغة العربية سامية النجار، فهي أخت للعبرية والآرمية والصابئية وغيرها. ولهذه الألسنة حركات مختلفة غير الحركات الثلاث فيظهر أنه من المعقول أن يكون مثل تلك الحركات في كلام بني يعرب قحطانيين كانوا أو عدنانيين، جنوبيين أو شماليين، شرقيين أو غربيين، أقدمين أو محدثين.

٣ ـ من اللغات في الكلمة الواحدة

في لغتنا الضادية ألفاظ تكتب بصورتين أو أكثر، مما يدل على أن هناك ألفاظاً كان ينطق بها بوجه وسط أو بوجهين وسطين أو مختلفين. فيجتمع في الحرف الواحد لغتان أو ثلاث، بل ربما أكثر. ولهذا حاول بعضهم تصويرها بهيئات مختلفة، وقد ورد هذا الأمر في النكرات كما في الأعلام. فقد قالوا مثلاً: قار وقير، قراثاء وقريثاء، كاء وكيء، كائه وكيئه، ومثل هذه المفردات كثيرة في لغتنا.

أما في الأعلام فكقولهم: همانية وهيمينية (وهي من قرى بغداد في سابق العهد) وفارّه (بتشديد الراء المفتوحة) وفيره (بتشديد الراء المضمومة) وهم يريدون تصوير الكلمة الإسبانية Ferro أي جديد، وهو اسم رجل جد يوسف بن محمد الأنصاري الأندلسي. وقال بعضهم سلوقية وآخرون سليقية، إلى غيرها. وكل ذلك ناشئ من اختلاف التلفظ بالحركات. وهو كثير بكثرة الأعلام المبهمة الحركة، تلك الحركة التي هي بين بين، إن كانت قريبة إلى الفتح أو إلى الكسر أو إلى الضم.

٤ ـ من تلقي أصول التجويد

تتضح هذه الحركات من تلقي أصول التجويد عن معلم خبير بالقراءة، فإن أساتذة هذا الفن يجيدون التلفظ بأنواع تلك الحركات وبدقائقها، فينجلي لك الأمر كل الجلاء وللحال يذهب عنك الوهم الذي وقع لك أي إن الحركات ثلاث لا غير.

٥ ـ نصوص بعض الأقدمين من الصرفيين والنحاة

قال في الأشباه والنظائر النحوية للسيوطي نقلاً عن شيوخه وعن مؤلفات السلف: «قال ابن جني في باب كمية الحركات: أما ما في أيدي الناس في ظاهر الأمر فثلاث، وهي الضمة والكسرة والفتحة، ومحصولها على الحقيقة ست، وذلك أن بين كل حركتين حركة».

«فالتي بين الفتحة والكسرة هي الفتحة قبل الألف الممالة[١] نحو فتحة عين «عالم» و«كاتب» كما أن الألف التي بعدها بين الألف والياء (قلنا نحن: أي المقابلة لحرف E الفرنسي).

«والتي بين الفتحة والضمة التي هي قبل ألف التفخيم[٢] نحو فتحة لام (الصلاة)، و(الزكاة) و(الحياة)» وكذلك قام وعاد (أي يقابل الحرف الفرنسي O)».

«والتي بين الكسرة والضمة[٣]. فكسرة قاف «قيل» وسين «سير» (هذه يقابلها عند الفرنسيين حرف U) فهذه الكسرة المسماة ضماً ومثلها الضمة المسماة كسرة كنحو قاف (النقر) وضمة (مدعور بن يور) فهذه ضمة أُشربت كسرة (قلنا: هي المقابلة حرف E الخالي من كل حركة كالذي يتلفظ به في مثل LE وperle وaimable الواقع في آخر هذه الكلمات الثلاث أو نحوها) كما أنها في «قيل وسير» كسرة أُشربت ضماً، فهما لذلك كالصوت الواحد، لكن ليس في كلامهم ضمة مشربة فتحة ولا كسرة مشربة فتحة (قلنا: أي إن في لساننا مثل الحرف الفرنسي U محدوداً ومقصوراً ومثل E الخالي من الحركة، ويكون في لغتنا[٤] الأول وفي الوسط وفي الآخر بخلاف الفرنسية ليس فيها مثل هذا الحرف أو الحركة إلاّ في الآخر.

---

(١) وذلك في قراءة «ورش» وتسمى الطويلة أو المحدودة بالألف الممالة والمقصورة بالفتحة الممالة.
(٢) وتسمى الممدودة والطويلة منها الألف المفخمة والقصيرة منها بالفتحة المفخمة.
(٣) وهي حركة الإشمام، وقد تسمى (روْماً) وتسمى الطويلة منها والممدودة الراء والياء ذات الإشمام، والمقصورة منها مركبة ذات الإشمام.
(٤) يظهر أن «في» ساقطة.

«ويدلّ على أن هذه الحركات معتدات اعتداد سيبويه بألف الإمالة، وألف التفخيم حرفين غير الألف المفتوح ما قبلها».

«وقال صاحب البسيط: جملة الحركات المتنوعة أربع عشرة حركة: ثلاث للإعراب، وثلاث للبناء، وثلاث متوسطة بين حركتين، إحداهما بين الضمة والفتحة، وهي الحركة التي قبل الألف المفخمة في قراءة «ورش» نحو الصلاة والزكاة والحياة.

والثانية بين الكسرة والضمة، وهي حركة الإشمام في نحو قيل وغيض على قراءة الكسائي. والثالثة بين الفتحة والكسرة، وهي الحركة التي قبل الألف الممالة، والعاشرة: حركة إعراب تشبه حركة البناء وهي فتحة ما لا ينصرف في حال الجر على مذهب من جعلها حركة إعراب. والحادية عشرة حركة بناء تشبه حركة الإعراب، وهي ضمة المنادى، وفتحة المبني على مذهب من جعلها حركة بناء.

والثانية عشرة: حركة الإتباع.

والثالثة عشرة: حركة التقاء الساكنين.

والرابعة عشرة: حركة ما قبل ياء المتكلم على مذهب من جعله معرباً فإنه جيء بها لتصح الياء وليست حركة إعراب، ولا حركة بناء. قال: وإنما لقبت الحركات بهذا اللقب لأنها تطلق الحروف بعد سكونها. وكل حركة تطلق الحرف نحو أصلها من حروف اللين فأشبهت بذلك انطلاق المتحرك بعد سكونه. وقال المهلبي في نظم الفرائد:

عددنا جملة الحركات ستاً ... وستاً بعدها ثم اثنتين

فإعراب ثلاث أو بناء ... ثلاث أو ثلاث بين بين

وشبهتان والإتباع حاجة ... وأخرى لالتقاء الساكنين

وواحدة مذبذبة تردّت ... لدى أخواتها في حيزين

«وقال بعضهم: الحركات سبع. حركة إعراب وحركة بناء وحركة حكاية وحركة إتباع وحركة نقل وحركة تخلص من سكونين وحركة المضاف إلى ياء المتكلم».

انتهى كلام السيوطي من كتابه الأشباه والنظائر.

٦ ـ من أقدم الشواهد في اللغة

ومن أدلّة الإمالة منذ الزمن الواغل في القدم اسم الفاعل الذي على وزن «فيعل» في الأجوف وهو ـ ولا شك في ذلك ـ إمالة «فاعل». فقد قالوا: سيّد (بالتشديد) وأصله سيود، وأصل هذا، على ما عندي ساود لكن بإمالة الألف إلى الياء أي سايود بمعنى سائد. وكذلك القول في كل «فيعل» بتقديم الياء على العين والألفاظ كثيرة من هذا القبيل وكلها مشتقة من أفعال جوفاء كالكيس والهيّن والجيد والقيم والعيل والميت إلى غيرها وتعد بالمئات. وأنت تعلم أن وزن فيعل (المكسور بالعين) لا وجود له في الصحيح من كلامنا . وهذا ما يدلّك على أن «فيعل» هو إمالة فاعل الأجوف لا غيره. والإمالة تكثر في كل وزن فاعل كما لا يخفى عليك وكما تلقيته من أساتذتك.

٧ ـ شهادة اللغويين الواضحة

يؤخذ من عدة نصوص للصرفيين والنحاة واللغويين أن الإمالة على ضربين: إمالة محضة وإمالة بين بين. وسموا الإمالة المحضة «ثقيلة أو إضجاعاً» والإمالة بين بين عرفوها باسم «الإمالة الخفيفة» أيضاً.

قال السيد مرتضى صاحب «تاج العروس» في مادة «أ ف ف»: «أفى بغير إمالة (أي بالحرف الإفرنجي Uffa) وافى بالإمالة المحضة (أي Uffé وقد قرئ به). وافى بالإمالة بين بين (أي Uffé وقد قرئ به أيضاً). والألف في «الثلاثة للتأنيث» أ هـ كلامه.

فهذا نص صريح للفظ قديم يدلّ أحسن دلالة على ما كان عند العرب منذ العهد العهيد على نوعي الإمالة وهو كلام نفيس يقدره العلماء حق قدره على صدق فكرتنا ورأينا.

وفي التاج أيضاً، قال ابن الأثير: قد أمالت العرب «لا»[1] إمالة خفيفة والعوام يشبعون إمالتها فتصير ألفها ياءً وهو خطأ. وهذه الكلمة ترد في المحاورات كثيراً.

---

(١) سمعت هذه الإمالة مستعملة بلغة إخواننا الزبيريين.

وقد جاءت في غير موضع من الحديث. ومن ذلك في حديث بيع الثمر: «أما لا فلا تبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر». وفي حديث جابر: «رأى جملاً تاذاً فقال: لمن هذا الجمل؟ وفيه: فقال: أتبيعونه؟ قالوا: لا، بل هو لك. فقال: أما لا، فأحسنوا لوليّه حتى يأتي أجله». قال الأزهري: أراد إن لا تبيعوه فأحسنوا إليه؛ و«ما» صلة. والمعنى «إلاّ» فوكدت بما. و«إن» حرف جزاء هنا. قال أبو حاتم: العام ربما قالوا في موضع «أفعل ذلك»، «أما لا أفعل ذلك. باري» وهو فارسي (كلمة باري، وهي تستعمل في بغداد إلى عهدنا هذا) مردود. والعامة تقول أيضاً: «أما لن فيضمون الألف وهو خطأ أيضاً. قال: والصواب «أما لا» غير ممال لأن الأدوات لا تمال.

قلت: وتبدل العامة الهمزة بالهاء مع ضمّها. وقال الليث: قولهم «أما لا، فافعل كذا» إنما هي على معنى: «إن لا تفعل ذلك فافعل ذا» ولكنهم لما جمعوا هؤلاء الأحرف قصرن في مجرى اللفظ مثقلة فصار «لا» في آخرها كأنه عجز كلمة فيها ضمير ما ذكرت لك في كلام طلبت فيه شيئاً، فرد عليك أمرك: فقلت: أما لا فافعل ذا.

وفي المصباح: الأصل في هذه الكلمة أن الرجل يلزمه أشياء ويطالب بها فيمتنع منها فيقنع منه ببعضها. ويقال له: «إما لا فافعل هذا» أي إن لا تفعل الجميع فافعل هذا. ثم حذف الفعل لكثرة الاستعمال. وزيدت «ما» على إن توكيداً لمعناها. قال بعضهم: ولهذا تمال «لا» هنا لنيابتها عن الفعل كما أميلت «بلى» و«يا» في النداء[1]. ومثله: «من أطاعك فأكرمه ومن لا تعبأ به» وقيل: الصواب عدم الإمالة لأن الحروف لا تمال.

انتهى الكلام على ما في التاج في مادة «ما».

٨ ـ شهادة علماء البلدان

قال ياقوت في معجم البلدان: حوارين (بضم أوله، ويكسر، وتخفيف الواو وكسر الراء وياء ساكنة ونون)، بلدة بالبحرين افتتحها زياد.. وقال الخوصي:

---

(١) سمعت هذه الإمالة مستعملة بلغة إخواننا الزبيريين.

حوارين بلفظ التثنية وكسر أوله: والحيار: قريتان بالبحرين... واختلفوا في قول الحرث بن حلّزة:

وهو الرب والشهيد على يو   م الحوارين والبلاء بلاء

فروى ابن الأعرابي: الحوارين بلفظ التثنية وكسر الحاء؛ وروى غيره «الحيارين» بالياء يقال: هما بلدان، وقال آخرون: «الحيارين» بكسر الحاء والراء وهو يوم من أيام العرب مشهورة.

وقال في خوارزم: أوله بين الضمة والفتحة والألف مسترقّة مختلسة ليست بألف صحيحة. هكذا يتلفظون به. وهكذا ينشد قول اللحام فيه:

ما أهل خوارزم سلالة آدم   ما هم وحق الله غير بهائم. انتهى.

وقال السيد مرتضى في تفليس: تفليس بالفتح وقد تكسر فيكون على وزن فعليل: وتجعل التاء أصلية لأن الكلمة جرجية وإن وافقت أوزان العربية. ومن فتح التاء جعل الكلمة عربية، ويكون عنده على وزن تفعيل. نقله الصاغاني وقد ذكره المصنف (أي الفيروز آبادي) رحمه الله أولاً ونسب الكسر إلى العامة. ا هـ.

٩ ـ شهادة المجوّدين

من أجلى الأدلة على أن للعرب حركات كحركات لغة العبريين والغربيين من الإفرنج نصوص المجودين الصرفة. فقد عرّفوا كلاً منهما تعريفاً لا يبقى الريب في صدر أحد. من ذلك:

١ ـ (الإشمام): قالوا: هو الإشارة إلى الحركة من غير تصويت. وذلك بأن تضم الشفتان بعد الإسكان في المرفوع والمضموم للإشارة إلى الحركة من غير صوت والفرق بينه وبين الروم أن هذا يختص بالضم وذلك لا يختص بحركة. وذاك يدركه الأعمى والبصير لأن فيه حظاً للسمع، وهذا لا يدركه إلاّ البصير إذ لا حظّ للسمع فيه وإنما يتبيّن بحركة الشفة وهي لا تعدّ حركة لضعفها. والحرف الذي يقع فيه الإشمام ساكن أو كالساكن، والإشمام مشتق من شمّ الحرف إذا أذاقه الضمة أو الكسرة بحيث لا يسمع.

٢ ـ (الروم) هو النطق ببعض الحركة في الوقف أو عن حركة مختلسة مخفاة.

وهو أكثر من الإشمام لأنه يدرك بالسمع، ويختص بغير المفتوح، لأن الفتحة لا تقبل التبعيض في جميع الحركات.

٣ ـ (الاختلاس) مصدر اختلس القارئ الحركة لم يبلغها، ويقابله الإشباع.

٤ ـ (الإشباع) مصدر أشبع الحركة إذا بلغها حتى تصير بلفظ حرف المد.

٥ ـ (الإمالة أو البطح) هي أن تنحو بالألف نحو الياء وبالفتحة نحو الكسر. ولها أسباب ذكرها الصرفيون والنحاة (راجع باب الإمالة في الكتاب وفي مؤلفات أهل العربية).

٦ ـ (الإضجاع) الإضجاع في باب الحركات كالإمالة والخفض. والتسمية من باب المجاز. يقال: أضجع الحرف إذا أماله إلى الكسر[1].

٧ ـ (التسهيل) هو أن تقرأ الهمزة بين نفسها وبين حركتها أي بين الهمزة و(لو) إن كانت مضمومة[2] وبين الألف إن كانت مفتوحة وبينها وبين الياء إن كانت مكسورة ويقال لها أيضاً: بين بين.

٨ ـ (التفخيم أو التفشي) هو، على رأي الحكمي، أن تقرأ القرآن قراءة الرجال ولا يخضع الصوت فيه ككلام النساء. وقال: ولا يدخل في هذا كراهة الإمالة التي هي اختيار بعض القراء.

٩ ـ (الترقيق) هو خلاف التفخيم.

١٠ ـ (الشوب) استعمل بعض النحويين الشوب في الحركات. فقال: أما الفتحة المشوبة بالكسرة فالفتحة التي قبل الإمالة. نحو فتحة عين عابد وعارف قال: وذلك إن الإمالة إنما هي أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة فتميل الألف نحو الياء لضرب من تجانس الصوت. فكما أن الحركة ليست بفتحة محضة كذلك الألف التي بعدها ليست ألفاً محضة وهذا هو القياس. لأن الألف تابعة للفتحة، فكما أن الفتحة مشوبة فكذلك الألف اللاحقة لها.

---

(١) أكثر ما سمعت الإضجاع سمعته في لغة إخواننا النجفيين الفصحى كما في لفظ «ليس». وفي لغة عوام العراق في كلمة «ليل» و«ليش» وأشباههما.

(٢) كذا والصواب إثبات بينها.

١٠ ـ شهادة الشعراء

قال الفرزدق:

فما حلّ من جهل حُبا حلمائنا ولا قائل المعروف فينا يعنف

أراد «حلّ» على ما لم يسمّ فاعله؛ فطرح كسرة اللام على الحاء. قال الأخفش سمعنا من ينشده كذا. قال: وبعضهم لا يكسر الحاء ولكن يشمها الكسر كما يروم في «قيل» (وتلفظ Le Quila الوجه الفرنسي) الضم. وكذلك لغتهم في المضعف مثل ردّ وشدّ (هذا الكلام من أول حرفه إلى آخره عن لسان العرب لابن مكرم).

وقال الراجز:

ليت وهل تنفع شيئاً ليت ليت شباباً «بوع» فاشتريت

(راجع الأشمونى على حاشية الصبان ٤٣:٢) قال: وتعزى هذه اللغة لبني فقعس وبني دُبير» اهـ. وفي ابن عقيل (ص١١٥، من طبعة بيروت) وهما من فصحاء بني أسد. والإشمام هو الإتيان بحركة بين الضم والكسر، ولا يظهر ذلك إلاّ في اللفظ ولا يظهر في الخط» اهـ.

قلنا: ولا يظهر في الخط لأن العرب أجدادنا لم يصنعوا له علامة، وإلاّ فالعبريون والغربيون قد اصطلحوا على وضع علامة تدلّ عليه.

وعندنا غير هذه الشواهد وهي كثيرة تكاد تقع في عشر صفحات من هذه المجلة فاكتفينا بما ذكرنا لكي لا تحرج الصدور على ما لا زيادة فائدة فيه.

الأدب الرفيع
في ميزان الشعر وقوافيه

كلمة الأستاذ كمال إبراهيم

رئيس قسم الآداب، وأستاذ علم العروض بكلية التربية

لم أكن أعلم في جملة ما كنت أعلمه من آثار شاعرنا الكبير معروف الرصافي رحمه الله، أنه أملى دروساً في (موازين الشعر وقوافيه) على طلبة دار المعلمين العالية ببغداد، أو كتب بحثاً عروضياً، أو وضع مؤلفاً، حتى طلب إليّ من يقوم على طبع هذا الكتاب أن أقدم له بكلمة، فترددت أول الأمر، وساورتني الشكوك في نسبته إلى الرصافي، فطلبت أصله المخطوط كي أطلع عليه، فأطمئن إلى صحة الكتاب، بصحة خط الكاتب، إذ كانت لي معرفة بخطه رحمه الله، من مراسلة جرت لي معه أيام مقامه بالفلوجة، فلما وقفت على المخطوطة وهي بدفترين وتأملت فيها، وجدت الرصافي بخطه وبيانه، وبروحه وفكره، شاخصاً أمامي، فيما أقرأ وأتملى، حتى لكأنَّ نبرات صوته تراود أذني، فاستجبت إلى الرغبة المخلصة، وشجعت الراغب في الطبع على التعجيل في إخراج هذا الكتاب القيّم، خدمة للأدب والمتأدبين، وحفظاً لهذا الأثر الجليل من عوادي الأحداث والأيام.

ولما كان الرصافي قد ألقى هذا الكتاب دروساً على طلبة دار المعلمين العالية ببغداد، قبل أكثر من ثلث قرن، وددت مخلصاً أن يحتفظ طلبة هذه الدار على الدوام بهذا الأثر الكريم الذي اختص شاعرنا الخالد معهدهم به، ليظلوا ينهلون من علمه، ويتزودون من أدبه، وليحتفظوا إلى ذلك بذكرى غالية، هي ذكرى الوفاء وعرفان الجميل، وتخليد النابغين بتخليد آثارهم، والإفادة الدائمة من علومهم ومعارفهم.

ولما كنت في هذه الآونة أضطلع بتدريس هذا العلم في هذا المعهد، رأيت من المفيد أن يقف الطلبة على دروس الأستاذ الأول فيه، فيفيدوا منها بالإضافة إلى ما ألقيه عليهم من دروس على الطريقة الخاصة التي أخذتهم بها، وهذا ما دفعني إلى التشجيع على إخراج هذا الكتاب، والوعد بالمعونة اللازمة، ليكون في أيدي الطلبة، كتاباً متدارساً، ومرجعاً مفيداً يعينهم في حياتهم الأدبية والمدرسية.

والحق أن الأستاذ قد أنفق جهداً كبيراً مشكوراً في تقريب مآخذ هذا العلم إلى طالبيه، وتيسيره إلى متناوليه، حتى غدا منهم على طرف الثمام، فكتبه بأسلوب قصد فيه إلى الوضوح والإيجاز قصداً، وتحاشى فيه الإبهام والتطويل، وما ليس فيه كبير جدوى، ونوّع في الأمثلة والشواهد، ولم يجمد كغيره من المؤلفين، على أمثلة السابقين، بل استشهد بشيء من الشعر الحديث، بل الشعر العامي العراقي عند ضرب الأمثلة للفنون المستحدثة في الأوزان كالمواليا والدوبيت وغيرها، كما صنف التغييرات التي تطرأ على (التفاعيل) في جداول مبيَّنة، لتقريب فهمها وتيسير مأخذها.

لقد درج الرصافي رحمه الله في كتابه هذا على طريقة السابقين، من حيث عرض الموضوعات وترتيب أجزائها وبحث المصطلحات والعلل الشعرية ثم انتقاله إلى أحكام البحور، ولكنه خالفهم في أشياء عدة منها: طريقته في تبسيط القواعد وتوضيحها، وضرب الأمثلة ودعوته إلى حرية الأوزان، وعدم التقيد بالبحور الستة عشر، وطريقة الرصافي هذه هي الطريقة التي سار عليها العروضيون وكل من ألّف في هذا الفن من عهد واضعه الأول الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى العصور المتأخرة، وإن افترقوا في الكم والكيف. والعجيب أن هذا العلم ـ خلافاً لعلوم العربية الأخرى كالنحو والتصريف والبلاغة ـ لم يصبه على مر العصور شيء يذكر من تطوير أو تهذيب، فبقي جامداً على ما وضع الخليل وعلى ما زاد عليه من جاء بعده من زوائد هي في حقيقتها داخلة في هامش هذا العلم وتفريعاته، لا في أساسه وصلبه.

وإذا كان علم النحو مثلاً قد نضج واحترق كما يقولون، بعد واضعه الأول أبي الأسود الدؤلي، فإن علم العروض على ما يبدو قد جاء عن الخليل كاملاً أو

مقارب الكمال في أصوله وفروعه فلم يترك مستدركاً أو متعقباً لمن جاء بعده.. وهذا ما جعله جامداً أو كالجامد طوال هذه العصور.. وفي هذا آية عبقرية الخليل ومعجزة ذكائه العظيم.

وليس ينافي هذا ما ظهر من أوزان مستحدثة قليلة في العصور العباسية المختلفة، وليس من العسير رد الكثير منها إلى البحور الستة عشر.

لقد زاد الأخفش الأوسط أبو الحسن سعيد بن مسعدة بعض أضرب في (المديد) وزاد بحر (المتدارك) وقد سماه بذلك كأنه مما استدركه على الخليل، غير أن هذا البحر لم يصح عند الخليل لمخالفته الأصول التي جرى عليها أكثر شعر العرب، إذ (التشعيث والقطع) وهما من العلل الشعرية يدخلان حشوه على حين أنهما يختصان دائماً بالأعاريض والأضرب.

وجاء بعد الأخفش الجرمي ثم الزجاج وابن قتيبة والناشئ، فاستدركوا على الخليل والأخفش استدراكات ليست بذات خطر، وخالفوهما في تسمية طائفة من المصطلحات العروضية.. حتى جاء صاحب الصحاح أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، فقرر أصول العروض، وأوضحها بإيجاز، واختصرها بأن ردَّها إلى اثني عشر بحراً بدل الستة عشر.

ويمكن أن نعد عمل الجوهري أول جديد أصاب هذا العلم، ولكن الأمر ظل على ما وضع الخليل والأخفش، لأن كل ما زيد، أو أضيف، أو غيّر إنما تناول من الأمر ظاهره، لا أصله وجوهره.

ثم جاء المتأخرون بعد ذلك، فألفوا كتباً كثيرة، وعقد آخرون أبواباً لهذا العلم في كتبهم الجامعة، كما فعل ابن عبد ربه في العقد الفريد وابن رشيق في العمدة، ولكنهم جميعاً، لا يكادون يختلفون في شيء ذي بال، سواء في مادة الموضوع أو طريقة البحث أو الأمثلة المضروبة، وإن تفاوتوا في المادة إيجازاً وتفصيلاً.

وإذا كان للرصافي فضل على السابقين في هذا الميدان فهو في حسن إيجازه ولطف توضيحه وبيانه، وجميل تمثيله واستشهاده، ودعوته إلى تحرير الأوزان، لتشاكل الألحان، كما سبقت الإشارة إليه.

ولست أدري لم أغفل من موضوعات هذا العلم موضوع (دوائر البحور) وطريقة استعمالها، وهي من الموضوعات التي ابتدعها الخليل، وتعد من أجمل ما اخترع في هذا الفن، وبها يستعين الطالب على استخراج الأوزان بسهولة ويسر.

لقد قمت بتدريس هذا العلم سنوات. فاتبعت أول قيامي بتدريسه طريقة القدامى هذه، كما انتهت إلينا في كتبهم، وكما تلقيت طالباً في معاهد العلم، إلا أنني رأيت بعد معاناة الأمر وطول التجربة، أن هذه الطريقة ليست بذات غناء كبير في التعليم، في هذا الجيل الذي فسدت سليقته، واختلّت لغته، لما فيها من بلبلة الطالب أول بدئه بدراسة هذا العلم، بتلك المصطلحات الثقيلة، يحفظها ولا يتهدّى إلى حسن التطبيق عليها، وهي في الحقيقة ابتداء بالصعب قبل السهل، وبالقاعدة قبل المثال، وفيها الإحالة على مجهول، وذلك مما يغاير الطرق الحديثة في التربية والتعليم، لذلك فقد قلبت طريقة السابقين هذه، وقمت بتدريس هذا العلم بطريقة جديدة هي البدء بالأمثلة قبل القواعد، واستخراج تلك القواعد والتعرف على الاصطلاحات من التغيرات الواردة في الأمثلة الشعرية، وهذا ما دعاني إلى تقديم دراسة البحور على هذه المصطلحات التي وضعت في صدور كتب العروض لمؤلفيها كافة من تقدم منهم ومن تأخر. وقد رأيت هذه الطريقة أجدى في التعليم وأنجح. وهي مبسّطة في كتابي «تيسير العروض»[1].

على أن اتباع الرصافي طريقة السابقين تلك لا يغضُّ من قيمة كتابه العلمية شيئاً، وفي رأيي أنه من خيرة الكتب المؤلفة في هذا الفن قديماً وحديثاً، ولا يستغني طالب الأدب عن مثله، وهذا ما جعلني أحرص على أن يكون في أيدي طلابي، وطلاب العربية جميعاً.

وقد أردت ـ إتماماً للفائدة ـ أن أضيف بعض التعليقات على بعض مواد الكتاب ليكون أتم وأجمع لحقائق العلم، فيغني الطالب عن مراجعة الكتب الأخرى لاستتمام الموضوع، والله الموفق.

كمال إبراهيم

---

(١) لم يطبع بعد.

كلمة الدكتور مصطفى جواد

الأستاذ بكلية التربية وعضو المجمع العلمي العراقي

أقدم إلى قراء العربية المعنيين بآدابها الرفيعة أثراً فنياً من آثار الشاعر الكبير المرجوّة له الرحمة الإلهية معروف الرصافي الذي طبقت شهرته الخافقين، وهذا الأثر الفني هو في موازين الشعر ومقاييسه، وقد وسمه مؤلفه بالأدب الرفيع والتزم فيه التيسير والإجمال والتدريج والإيضاح، كما أشار إليه في مقدمته، لأنه انتحى به فائدة المستأدبين وطلاب الأدب، ونزع فيه إلى ذكر الضروري لهم، على رأيه واسترجاحه، وهذه هي صفات الكتب التعليمية، وطرائق المؤدبين والمعلمين، فالمؤلف لم يرد الاستيعاب ولا ألف الكتاب لطلاب الاختصاص بهذا الفن الأدبي العربي.

وقد اتسم كتاب «الأدب الرفيع» بسمة التجديد والتحرير وفتح باب الاجتهاد لأوزان الشعر، وشجّع على التقدّم في موسيقى الشعر العروضية، وأخذ بالمذهب الطبيعي المتبع في جميع الفنون، فلا جمود وزمٌ في كل ما يستند إلى أصل فني وذوق أدبي، هذا وأرجو أن يشرف على طبع الكتاب مطلع على موضوعه لتتم به الفائدة ويسلم من أوهام الضبط الخاطئ والطبع الواهم، والله ولي التوفيق.

بغداد

مصطفى جواد

كتاب الأدب الرفيع في ميزان الشعر

مقدمة

من الآداب الرفيعة ميزان الشعر المسمى قديماً بفن العروض وإن جاز للشاعر أن يستغني عنه بالسليقة فليس للأديب غنى عنه البتة. فمعرفة هذا الفن ضرورية للأديب دون الشاعر. وكنت في سنة ١٣٤٧ هجرية قد أمليت دروساً مختصرة في ميزان الشعر على من رغب في معرفته من طلاب دار المعلمين العالية في بغداد.

ولما كانت في تناول هذا الفن من كتب القوم صعوبة على الراغب في الإلمام به إلمامة مستوفرة عجلات التزمت في إملاء هذه الدروس الإجمال، وفي تقريرها الإيضاح، وفي ترتيبها التدرج ليسهل فهمها على من سلك طريقها بلا مرشد أو دليل، وها أنا أثبتها في هذه الرسالة للمتأدبين من طلاب المعهد العربي، عسى أن تكون فيها لهم فائدة[1].

الفلوجة تشرين الأول ١٩٤٠

معروف الرصافي

---

(١) مقدمة الكتاب مأخوذة بالزنكغراف وهي بخط المؤلف.

ميزان الشعر

لما كان الشعر وليد الغناء وقرينه لزم أن يكون مطابقاً لما فيه من ألحان وإيقاع. ولا يكون كذلك إلا إذا كان موازناً لتلك الألحان في الحركات والسكنات. وهذا هو الوزن في الشعر. وبهذا تتبين لك حكمة وجود الوزن في الشعر وفلسفته.

نعم! لا ينكر أن الشعر قد يكون غير موزون كما في الشعر المنثور. ولكن إطلاق الشعر على المنثور إنما هو إطلاق بالمعنى العام أي من حيث إنه يؤثر في النفوس تأثيراً شعرياً. وإلا فالشعر بمعناه الخاص لا يجوز أن يكون غير موزون لأنه كما قلنا وليد الغناء وقرينه الذي لا ينفك عنه.

فالوزن إذن ضروري في الشعر. وقد أطلقوا عليه اسم المنظوم أو النظم تسمية بالمصدر لأنه باتساق كلماته وتوازن حركاته وسكناته يشبه اللؤلؤ إذا جعل في نظام أي في سلك. فإطلاق المنظوم على الشعر إنما هو من هذه الوجهة أي من وجهة أنه بما فيه من الوزن يشبه المنظوم شعراً من جهة المعنى. وبالنظر إلى هذا تكون النسبة بين المنظوم والشعر كالنسبة بين الحيوان والأبيض مثلاً. أي بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في مادة ويفترق كل منهما في مادة أخرى.

ولما كان في الشعر وزن احتيج إلى ميزان يعرض عليه هذا الوزن ليعرف أصحيح هو أم فاسد. وهذا الميزان هو فن العروض.

فن العروض

عرفوا هذا الفن بأنه صناعة يعرف بها صحيح أوزان الشعر العربي وفاسدها. أما موضوعه فهو الشعر من حيث صحة وزنه وسقمه. والمشهور أن واضعه هو الخليل بن أحمد الفراهيدي وذلك في القرن الثاني من الهجرة.

ولقد كان الناس قبل ذلك ينظمون القريض استناداً إلى ملكاتهم الفطرية. ولم يعرفوا هذه المصطلحات العروضية التي وضعها الخليل. حتى أن الشعر كله كان يسمى عندهم باسمين «رجز وقصيد» فكل شعر لم يكن رجزاً سموه قصيداً وما كانوا يعرفون هذه الأبحر[1] الشعرية بأسمائها المعروفة عندنا اليوم كالطويل والبسيط والمديد والكامل إلخ... فإن هذه الأسماء إنما وضعها الخليل إذ سمى كل بحر من الشعر باسم خاص يناسبه ليمتاز به كل بحر عن غيره.

قيل إن الخليل مرّ يوماً بسوق الصفارين فسمع دقدقة مطارقهم على الطسوت فأداه ذلك إلى تقطيع أبيات الشعر وفتح الله عليه بعلم العروض.

وعندي أن هذه الرواية ضعيفة كما أنها سخيفة لأن دقدقة مطارق الصفارين ليست سوى لغط واختلاط لا توازن فيها ولا انتظام. فمن البعيد أن يهتدي المرء بها إلى ما هو متوازن منظوم، اللهم إلا من طريق الاهتداء بالشيء إلى ضده وهو بعيد. بل الصحيح ما قيل من أن الخليل بالنظر إلى هذا كان يعرف فن الموسيقى. ومعرفته بفن الأغاني هي التي أدته إلى تقطيع الشعر ووضع فن العروض لأن الشعر قرين الأغاني ومن متمماتها كما قلنا سابقاً.

أما تسمية هذا الفن بالعروض فلأن قواعده يعرض عليها الشعر ليعرف صحة وزنه وفساده. وقيل ـ وهو قول ضعيف ـ لأن الخليل وضعه في العروض وهي مكة فدعاه بها[2].

---

(١) يريد «البحور» لأنها جاوزت العشرة ودخول «أل» الجنسية تجوز هذا الاستعمال. «م.ج».

(٢) الثابت أن الخليل بن أحمد هو الذي سمى هذا العلم (بالعروض) فإنه عندما وضع مصطلحاته سمى الجزء الذي يدور عليه التقسيم وسط البيت عروضاً. فيكون من باب تسمية الشيء بأهم جزء فيه. أو لأن هذه التفاعيل لما كانت يعرض عليها البيت من الشعر ليظهر بها المتزن من المنكسر سميت عروضاً. فالعروض ميزان الشعر، أو لأنها ناحية من العلوم، وقيل سميت بذلك لأنها صعبة، وقيل لأن الخليل ألهمها بمكة وتسمى العروض فسماها بذلك تيمناً. على أن المؤلف كما يبدو لا يميل إلى هذا الرأي.

ويروى أنه قيل للخليل: هل للعروض أصل؟ قال: نعم، مررت بالمدينة حاجاً فرأيت شيخاً يعلم غلاماً يقول له: قل:

نعم لا. نعم لا لا. نعم لا. نعم لا لا نعم لا. نعم لا لا. نعم لا. نعم لا لا

فقلت له: ما هذا الذي تقوله للصبي؟ فقال: هو علم يتوارثونه عن سلفهم يسمونه (التنعيم) لقولهم فيه (نعم) قال الخليل: فرجعت بعد الحج فأحكمتها، وذلك أنه قابل (نعم لا) بـ(فعولن) و(نعم لا لا) بـ(مفاعيلن) وقاس على هذه سواها.

ويقال إن العرب كانت تعرف نغم الأبحر في الجاهلية. فإذا أراد أحدهم أن ينظم كرر بيتاً من بحر ونظم من وزنه، أو يكرر كلمات مهملة تؤلف وزناً ما وينظم عليه، وكانوا يسمون هذا المكرر (المتر). (ك. أ.)

حاجة المتأدب إلى معرفة هذا الفن

لقد قلت فيما تقدم إن الناس كانوا ينظمون القريض استناداً إلى ملكاتهم الفطرية إذ كانوا لا يعرفون هذه الاصطلاحات العروضية التي وضعها الخليل.

وقد يتوهم من هذا القول أنه لا حاجة إلى معرفة علم العروض. وما دام الشاعر يستطيع أن ينظم الشعر استناداً إلى سليقته وملكته الفطرية فالاشتغال بدرس هذا الفن عبث، خصوصاً لمن لم يكن شاعراً أو لمن لا يريد أن يكون شاعراً.

فجواباً على هذا[1] نقول: إن الشاعر قد يجوز له أن يستغني عن معرفة هذا الفن عملياً. كما هو الواقع فإن كثيراً من الشعراء يقولون الشعر وهم يجهلون قواعد فن العروض. ولكن الفتى المتأدب الذي يعنى بالأدب ويشتغل به لا يجوز له أن يستغني عن هذا الفن ومعرفة قواعده ومصطلحاته نظرياً، بل يجب عليه أن يدرسه لا ليكون شاعراً بل ليكون كاملاً في أدبه من جهة هذا الفن أيضاً، وليستعين بمعرفة قواعده ومصطلحاته على فهم ما يعرض له منها في أقوال الأدباء من منظوم ومنثور.

فمثلاً إذا سمع الأديب قول الشاعر:

وما المرء إلا بيت شعر عروضه   مصائب لكن ضربه حفرة القبر[2]

فكيف يفهم هذا البيت إذا كان لا يعرف ما هو العروض وما هو الضرب اللذان هما من مصطلحات هذا الفن؟

---

(١) المعروف «عن هذا» (م. ج.).

(٢) هذا البيت للمؤلف من قصيدته «العالم شعر» (ك. أ).

لا شك أن الأديب الكامل في أدبه تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم الفنون لكي يكون كاملاً في أدبه من كل جهة. فإذا هو جهل مصطلحات علم من العلوم أو فن من الفنون كان أدبه ناقصاً من جهة ذلك العلم أو ذلك الفن. لأن هذه المصطلحات العلمية قد تدخل في الكلام المنظوم والمنثور فتستعمل فيه إما على طريقة التشبيه وإما على طريقة التوجيه الذي هو من أنواع البديع وإما على طرق أخرى لا تعد ولا تحصى. فإذا كان الأديب جاهلاً تلك المصطلحات صعب واستعصى عليه فهمها عند استعمالها في الكلام شعراً كان أو غيره مثلاً قال الشاعر:

لا تخطبنّ سوى كريمة معشر … فالعرق دساس من الطرفين

أو ما ترى أن النتيجة دائماً … تبع الأخس من المقدمتين

فإذا كان الأديب لا يعرف ما هو القياس المنطقي وما هي النتيجة وما المقدمتان وما أخسهما وكل ذلك من مصطلحات علم المنطق استعصى عليه فهم هذين البيتين. وقال أبو العلاء المعري:

سما نفر ضرب المثين ولم أزل … بحمدك مثل الكسر يضرب في الكسر

فمن لم يعرف مصطلحات علم الحساب ولا ما يحصل من ضرب الكسر في الكسر لا يعرف معنى هذا البيت. فإذا كان الأديب تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم والفنون ليكون كاملاً في أدبه من جهاتها فلماذا لا تلزمه معرفة مصطلحات فن العروض والقوافي.

وخلاصة القول أن الشاعر يجوز أن يستغني في نظم الشعر عملياً عن معرفة علم العروض لأنه يجوز أن ينظم الشعر استناداً إلى ملكته الفطرية، بخلاف الأديب فإنه لا يستغني عن معرفة هذا الفن، وإلا بقي ناقصاً في أدبه من هذه الجهة[1].

---

(١) كانت الداعية إلى وضع علم العروض هي نفسها عند وضع علم النحو، فإن الخليل لما رأى اختلال الملكة في ضبط الأوزان نظماً أو قراءة، حرص على ضبط موازين الشعر العربي فاخترع العروض، ليرجع إليه العالم عند الشك، ويأخذ المتأدب نفسه به إذا أراد النظم، وكذلك كل من كان مختل السليقة الشعرية، ونحن في هذا العصر أحوج إليه لا لمعرفة مصطلحاته وتسمياته فحسب، بل لضبط الشعر تأليفاً وقراءة=

بيت الشعر

يتألف بيت الشعر عند العروضيين من أجزاء ثمانية تسمى التفاعيل. وهذه التفاعيل تتألف من أمور ثلاثة تسمى الأسباب والأوتاد والفواصل. وهذه الأمور الثلاثة تتألف من حروف تسمى حروف التقطيع.

وقد أخذ العروضيون أكثر هذه الأسماء ـ أعني البيت وما اشتمل عليه من الأمور التي يتألف منها ـ عن الخيمة وأقسامها فالبيت من الشعر هو بيت الشَّعر أي الخيمة. والسبب هو الحبل به تربط الخيمة. والوتد هو الخشبة بها تشد الأسباب. والفاصلة هي الحاجز في الخيمة.

فبيت الشعر مأخوذ من بيت الشَّعر تسميةً فقط. وإلا بيت الشعر[1] أقدم من بيت الشَّعر وجوداً. لأن الإنسان كان يتغنى بالشعر في عهده الأقدم أيام كان يسكن الكهوف ويأوي إلى المغاور كالوحوش. ولم يكن ارتقى بعد في تحضره إلى سكنى الخيام. وذلك لأن الشعر والغناء توأمان وجدا يوم وجد الشعور والإحساس في الإنسان.

وها نحن نبين لك ما يتألف منه بيت الشعر على الترتيب الطبيعي، بادئين

=لاختلال الملكة غالباً، فإذا كان القوم قد احتاجوا إليه في عصر الخليل فنحن في عصرنا إليه أحوج، وذلك لأن الذوق قد ينبو عن بعض الزحافات فيحسبها الناظم مما لا يجوز وهي جائزة عروضياً، وقد ورد للعرب مثلها، فإذا كان الشاعر غير عالم بذلك لم يفرق بين ما يجوز من العلل والزحافات وما ليس بجائز، كما أن تقارب الوزن بين بعض البحور قد يخرج الناظم غير الراسخ إلى غير البحر الذي هو فيه.. فلذا كانت الحاجة إلى العلم به. (ك. أ).

(١) لعل الأصل «وإلا فالشعر». هكذا وردت في الأصل. (م. ج.)

بحروف التقطيع فالأسباب فالأوتاد فالفواصل فالتفاعيل. وهي الأجزاء التي يتألف منها بيت الشعر.

حروف التقطيع

جعل الصرفيون ميزانهم الذي يزنون به الكلمات العربية لمعرفة حروفها وصيغها الأصلية مؤلفاً من ثلاثة أحرف هي: الفاء والعين واللام. أما العروضيون فجعلوا ميزانهم الذي يزنون به الشعر العربي لمعرفة صحة وزنه أو فساده مؤلفاً من عشرة حروف يجمعها قولك (لمعت سيوفنا) وهذه الحروف تسمى بحروف التقطيع لأنهم إذا أرادوا تقطيع بيت قطعوه بواسطتها كما سيأتي:

الأسباب

الأسباب جمع سبب وهو في اللغة الحبل. وعند العروضيين عبارة عن حرفين. فإن كانا متحركين فهو السبب الثقيل كقولك «لِمَ، غَدُ» وإن كان الأول متحركاً والثاني ساكناً فهو السبب الخفيف كقولك «هَبْ، لِيْ» وسموه سبباً لتنزيلهم إياه من بيت الشِعر بمنزلة الحبل من الخيمة[1] أي بيت الشَّعر.

الأوتاد

جمع وتد ككتف وهو في اللغة ما رزَّ في الأرض أو الحائط من خشب. وعند أهل العروض عبارة عن ثلاثة أحرف فإن كان اثنان منهما متحركين والثالث ساكناً فهو الوتد المجموع كقولك «نعم، غزا» وإن كان الثاني ساكناً بين متحركين فهو الوتد المفروق كقولك «مات، نصر» وسموه وتداً لتنزيلهم إياه من بيت الشعر بمنزلة الوتد من الخيمة وهي بيت الشَّعر.

الفواصل

جمع فاصلة وهي عند أهلِ العروض ثلاثة أو أربعة[2] متحركات يليها ساكن.

---

(١) في مختار الصحاح «الخيمة: بيت بنته العرب من عيدان الشجر والجمع خيمات وخيم...». (م. ج.).

(٢) في الأصل ثلاث أو أربع.

فإن كان الساكن بعد ثلاثة متحركات فهي الفاصلة الصغرى كقولك سكنوا مدناً وإن كان بعد أربعة متحركات فهي الفاصلة الكبرى كقولك «قَتَلَهُم، مَلَكُنا».

واعلم أن الفاصلة الصغرى ليست إلا تركيب سببين ثقيل وخفيف نحو «ضَرَبَتْ» والفاصلة الكبرى هي عبارة عن سبب ثقيل مع وتد مجموع نحو «ضَرَبَنا» وقد جمع بعضهم الأسباب والأوتاد والفواصل في جملة واحدة تسهيلاً لاستظهارها وهي (لم أرَ على ظهر جبل سمكة) «لم» سبب خفيف «أرَ» سبب ثقيل «على» وتد مجموع «ظهر» وتد مفروق «جبلن» فاصلة هكذا يكتب تنوينه نوناً ساكنة لأن العبرة في التقطيع للفظ والتنوين وإن كان غير مكتوب في الخط إلا أنّه ملفوظ وسيأتيك بيان ذلك. «سمكتن» فاصلة كبرى.

التفاعيل

تتولد من ائتلاف الأسباب مع الأوتاد والفواصل ثمانية أجزاء تسمى التفاعيل[1] وتسمى أجزاء البيت أيضاً. وهي فَعُولُنْ، مَفاعِيلُن، مُفاعَلَتُنْ، فاعِلُنْ، فاعِلاتُنْ، مُتَفاعِلُنْ[2]، مسْتَفْعِلُنْ، مفْعولات[3]. وهذه التفاعيل يطرأ عليها بعض تغييرات كحذف قسم منها أو تسكين متحرك أو غير ذلك كما سيأتي بيانه.

تنبيه: اعلم أن تقطيع الأجزاء في العروض يتبع اللفظ لا الكتابة. وعليه فلا تكون همزة الوصل حرفاً لسقوطها في اللفظ ويعتبر التنوين حرفاً ساكناً فيكتب هكذا (جَبَلنْ) وتعتبر المدة والشدة حرفين فتكتب هكذا (فَرْرَ). (أأمَنَ).

البيت وأقسامه

البيت كلام يتألف من أجزاء هي التفاعيل وينتهي بقافية كقول المتنبي:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص　　　فهي الشهادة لي بأني كامل

---

(١) تقدم ذكر «التفاعيل» في الكلام على «بيت الشعر» بأخصر من هذا (م. ج.).

(٢) وردت في المخطوطة متفاعل.

(٣) اتفق أكثر العروضيين على أن التفاعيل عشرة، فيضيفون إلى ما ذكر المؤلف (فاع لاتن، مستفع لن) لأنهما من حيث التقطيع تختلفان عن (فاعلاتن، مستفعلن) والعبرة في هذا العلم للمقاطع والتقطيع. أما المؤلف فنظر إلى الحروف التي تألفت منها الأوزان. (ك. أ.).

فهذا البيت يتألف من (متفَاعِل)[1] ست مرات وتسمى أجزاءه وينتهي بقافية وهي (كامل).

والبيت كله مؤلف من قسمين يعرفان بالشطرين أو المصراعين، وسميا بالشطرين لأن شطر الشيء نصفه وكل واحد منهما نصف البيت. وسميا بالمصراعين لأنهما كمصراعي الباب اللذين يكون أحدهما إلى اليمين والآخر إلى اليسار ويسمى الأول من هذين الشطرين أو المصراعين صدراً والثاني عجزاً. وآخر جزء من الصدر يسمى عروضاً كما أن آخر جزء من العجز يسمى ضرباً. ففي قول الشاعر[2] مثلاً:

أقبل على النفس واستكمل فضائلها　　　فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان

يكون العروض (فضائلها) والضرب (إنسان)[3]. وكأنهم سموا الجزء الأخير من الصدر عروضاً أخذاً من العروض بمعنى الناحية لأنه ناحية البيت. أو أخذاً من العروض بمعنى الطريق في عُرض الجبل أي في وسطه لأنه وسط البيت. أما تسمية الجزء الأخير من العجز بالضرب فكأنهم أخذوه من قولهم ضرب الخيمة إذا نصبها إذ بالجزء الأخير يتم البيت فتكون به خيمة الشعر مضروبة. فأقسام البيت أربعة هي الصدر والعجز والعروض والضرب. والقسمان الأولان يقال لهما الشطران أو المصراعان. فآخر الصدر هو العروض كما أن آخر العجز هو الضرب[4] ويقال للضرب القافية أيضاً. وسنتكلم عن القافية فيما يأتي.

البيت التام وغير التام

والبيت قد يكون تاماً وهو ما استوفى كل أجزائه. وقد يكون غير تام وهو ما سقط منه بعض أجزائه. وهذا ثلاثة أقسام: الأول (المجزوء) وهو ما حذف منه

---

(١) الأولى أن ترسم بالنون هكذا (متفاعلن) لأن التنوين كما ذكر يرسم نوناً في الخط. (ك. ا).

(٢) البيت لأبي الفتح البستي المتوفى سنة ٤٠٠هـ. (عبد الحميد الرشودي).

(٣) ارجع إلى قول المؤلف في بيان فائدة هذا الفن - مستشهداً:

وما المرء إلا بيت شعر عروضه　　　مصائب لكن ضربه حفرة القبر (م. ج.).

(٤) وما عدا العروض والضرب من تفاعيل البيت يسمى حشواً. (ك. ا.).

جزء واحد من أحد شطريه في آخرهما. والثاني (المشطور) وهو ما حذف ثاني شطريه بتمامه. والثالث (المنهوك) وهو ما حذف ثلثا شطريه. وسنتكلم عن[1] هذه الأقسام الثلاثة في مواضعها.

البحر

البحر عند العروضيين وزن خاص يجري الناظم على مثاله في قول الشعر. وكأنهم عندما سموا كل واحد من هذه الأوزان الشعرية بحراً أخذوا هذه التسمية من قولهم (بحر الأرض بحراً) إذا شقها لأن كل وزن منها طريقة للشعر يشق بها الشاعر الكلام شقاً. أو كأنهم أخذوه من قولهم (استبحر الشاعر) إذا اتسع له القول فإن كل واحد من هذه الأوزان يتسع فيه للشاعر قول الشعر.

والبحور الشعرية ستة عشر بحراً. وضع الخليل منها أصول خمسة عشر بحراً[2]. وزاد عليها الأخفش بحراً آخر سماه المتدارك. وها نحن نذكر لك مجملاً أسماء هذه البحور مع بيان تفاعيلها وأوزانها المستعملة التي نظمها صفي الدين الحلي تسهيلاً لحفظها. ثم نتكلم عنها واحداً فواحداً بالتفصيل.

البحر الأول: الطويل

طويل له دون البحور فضائل   فَعولنْ مفَاعيلُنْ فَعولُنْ مَفَاعِل

الثاني: المديد

لمديد الشعر عندي صفاتُ   فاعِلاتن فاعِلُن فاعِلاتُ

الثالث: البسيط

إن البسيط لديه يبسط الأملُ   مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُ

---

(١) المعروف «على». (م. ج.).

(٢) في مختار الصحاح «العروض: ميزان الشعر لأنها يعارض بها وهي مؤنثة ولا تجمع لأنها اسم جنس. والعروض أيضاً اسم الجزء الذي في آخر النصف الأول من البيت ويجمع على أعاريض على غير قياس كأنهم جمعوا إعريضاً». (م. ج.).

الرابع: الوافر

بحور الشعر وافرها جميل   مفاعَلَتُن مفاعَلَتُن فَعولُ

الخامس: الكامل

كمل الجمال من البحور الكامل   متفاعِلُن متفاعِلُن متفاعِلُ

السادس: الهَزَج

على الأهزاج تسهيلُ   مفاعِيلُن مَفاعِيلُ

السابع: الرَّجَز

في أبحر الأرجاز بحر يسهل   مستَفعِلُن مستَفعِلُن مُستَفعِلُ

الثامن: الرَّمَل

رمل الأبحر ترويه الثقات   فاعِلاتُن فاعِلاتُن فاعِلاتُ

التاسع: السريع

بحر سريع ما له ساحلُ   مُستَفعِلُن مُستَفعِلُن فاعِلُ

العاشر: المنسرح

منسرح فيه يضرب المثلُ   مُستَفعِلُن مَفعولاتُ مفتَعِلُ

الحادي عشر: الخفيف

يا خفيفاً خفت به الحركات   فاعِلاتن مستَفعِ لُن فاعِلاتُ

الثاني عشر: المضارع

تعدُّ المضارعات   مفاعيلُ فاعِ لاتُ

الثالث عشر: المقتضب

اقتضب كما سألوا   فاعلاتُ مُفتَعِلُ

الرابع عشر: المجتث

إن جُـثـتِ الـحـركـاتُ   مـسـتـفـعـلـن فـاعـلاتُ

الخامس عشر: المتقارب

عـن الـمـتـقـارب قـال الـخـلـيـلُ   فـعـولـن فَـعـولـن فـعـولـن فَـعُـولُ

السادس عشر: المتدارك ويسمى المحدث

حـركـات الـمـحـدث تـنـتـقـل   فَـعِـلُـن فَـعـلـن فَـعـلـن فَـعِـلُ

(تنبيه)

اعلم أنهم لم يقصدوا حصر أوزان الشعر العربي في هذه البحور الستة عشر، وإنما هم نظروا فيما بلغهم من أوزان الشعر العربي فوجدها الخليل خمسة عشر وزناً. ثم جاء الأخفش فوجد وزناً آخر فألحقه بها فصارت ستة عشر وزناً. ويجوز أن يأتي آخر فيجد أو يوجد لنا وزناً آخر غير هذه الأوزن. وعليه فلا مانع للشعراء اليوم أن يأتونا بأوزان جديدة خارجة عن هذه الأوزان وأما حصر أوزان الشعر في هذه البحور الستة عشر كما يقوله الجامدون على القديم فليس بصحيح ولا معقول إذ لا ريب أن الشعر لم تكن الحاجة فيه إلى الوزن إلا من أجل اقترانه بالغناء. وإذا كانت ألحان الغناء وأنغامه غير محدودة لزم أن تكون أوزان الشعر أيضاً غير محدودة وإلا فنحن إذا حصرنا أوزان الشعر في ستة عشر وزناً كان معنى ذلك أننا لا نستعمل من الغناء إلا جزءاً محدوداً لا نخرج منه ولا نحيد عنه، بل نبقى محرومين مما سواه إلى الأبد. وليس هذا إلاّ قتلاً للشعور النفسي بحصره في مجال ضيق ومنعه من التطور والتقدم في متسع الانفعالات النفسانية الراقية الحساسة.

والدليل التاريخي على أن أوزان الشعر لا تنحصر فيما صنفه الخليل من الأوزان الستة عشر ما حدث بعد ذلك في عهد الدولة العباسية من الأوزان الخارجة عن أوزان الخليل. كوزن الدويت المسمى عندهم ببحر السلسلة وكأوزان بعض الموشحات والنوع المسمى منها بالمستزاد وكأوزان الشعر المسمى بالمواليا والكان وكان والقوما. وكأوزان الزجل من الشعر العامي. فهذه الأوزان كلها غير أوزان

الخليل. وقد استعملها العرب بعد اتساع ملكهم وتبسطهم في الحضارة وضربهم من العلوم والفنون بالسهم الأوفر.

أما نحن اليوم فخامدون جامدون في جميع أمورنا الدينية والدنيوية. ولذا ترانا ننكر من وزن الشعر إلا ما جاءنا به الخليل. ومعنى ذلك أننا لا نتغنى إلا بغناء الأولين. فكأن التجدد عندنا شيء مكروه أو معيب فهو لا يكون إلا من قلة الأدب والحياء حتى في الطرب والغناء فسبحان واهب العقول ومعميها بالجمود والخمول. وسنتكلم فيما بعد عما[1] حدث في عهد الدولة العباسية من الأوزان المذكورة آنفاً.

التقطيع

تقدم أن الأجزاء أعني التفاعيل التي يتألف منها البيت مؤلفة من الأسباب والأوتاد والفواصل. وهذه تسمى أصول علم العروض. وهي مؤلفة من حروف التقطيع التي يجمعها قولهم (لمعت سيوفنا) وسميت بحروف التقطيع لأن البيت إذا أريد تقطيعه عرض على الأصول المؤلفة منها. وعليه فالتقطيع هو عرض البيت على الأصول ليُتميز صحيحه من فاسده كقول المتنبي مثلاً:

وإذا حصلت من السلاح على البكا فحشاك رعت به وخدك تقرع

إن قياس هذا البيت (متفاعلن) ست مرات لأنه من بحر الكامل فيكون تقطيعه هكذا:

«وإذا حصل» متفاعلن «ت منس سلا» متفاعلن «ح عَلَ لْبكا» متفاعلن «فحشاك رُعْ» متفاعلن «ت بهي وخد» متفاعلن «دك تقرعو» متفاعلن.

(1) المعروف «على». (م. ج.).

ما يلحق الأجزاء أي التفاعيل من التغيير

ذكرنا فيما تقدم أن التفاعيل يطرأ عليها بعض التغييرات كحذف قسم منها أو تسكين متحرك إلى غير ذلك. واعلم أن هذه التغييرات كلها تنقسم إلى قسمين: أحدهما يسمى بالزحاف والآخر بالعلة.

الزحاف

هو تغيير يلحق بأسباب الأجزاء في حشو البيت غير لازم لها على الغالب. أي أنه يقع في سبب[1] دون آخر. وهو نوعان: زحاف منفرد وزحاف مزدوج.

الزحاف المنفرد

هو الذي يدخل في سبب واحد من الأجزاء. وأنواعه ثمانية:

١ ـ الخبن: وهو حذف الثاني الساكن كحذف الألف من (فاعلن) فتصير (فَعِلُنْ).

٢ ـ الوقص: وهو حذف الثاني المتحرك كحذف التاء من (متفاعلن) فتصير (مُفَاعِلُنْ) ثم تنقل إلى (مَفَاعِلُن).

٣ ـ الإضمار: وهو تسكين الثاني المتحرك كتسكين العين من (فَعِلُنْ) فتصير (فَعْلُنْ) وتنقل إلى (فِعْلُنْ).

٤ ـ الطي: وهو حذف الرابع الساكن كحذف النون من (فَعِلُنْ) فتصير (فَعِلُ).

---

(١) ويتناول الحرف الثاني منه. (ك. أ).

٥ ـ القبض: وهو حذف الخامس الساكن كحذف النون من (فَعُولُنْ) فتصير (فَعُولُ).

٦ ـ العقل: وهو حذف الخامس المتحرك كحذف اللام من (مفاعلتن) فتصير (مفاعَتُنْ) وتنقل إلى (مفَاعِلُن).

٧ ـ العصب: وهو تسكين الخامس المتحرك كتسكين اللام من (مفاعَلَتُنْ) فتصير (مُفاعَلْتن) ثم تنقل إلى (مَفاعِيلُن).

٨ ـ الكف: وهو حذف السابع الساكن كحذف النون من (مفاعِلن) فتصير (مفاعِلُ).

فيفهم من هذا أن الزحاف المنفرد يكون بأحد أمرين: الحذف والتسكين. وإن ما كان منه في الحرف الثاني ثلاثة أنواع: الخبن والوقص والإضمار. وما كان في الحرف الرابع نوع واحد وهو الطي. وما كان في الخامس ثلاثة أنواع أيضاً: القبض والعقل والعصب. وما كان في الحرف السابع نوع واحد وهو الكف. وسيأتيك إيضاح ذلك وأمثلته عند الكلام على جوازات كل بحر من البحور. وقد نظم بعضهم هذه الأنواع الثمانية من الزحاف المنفرد تسهيلاً لحفظها:

الخبن عند العروضيين حذفهم	من التفاعيل حرفاً ثانياً سكنا
وإن حوى ذلك الثاني تحركه	فحذفه عندهم بالوقص قد زكنا
وإن همو سكنوا الثاني وما حذفوا	فقد أصاروه بالإضمار مقترنا
وحذفهم رابعاً حلّ السكون به	سمّوه بالطي لما عرّفوه لنا
وحذفهم خامساً قبضاً دعوه إذا	محذوفهم بسكون كان مرتهنا
وإن يكن بسكون غير متصف	فحذفه العقل يدعى عند من فطنا
والعصب تسكين حرف خامس أبداً	والكف حذف لحرف سابع سكنا

الزحاف المزدوج

هو اجتماع زحافين من المنفرد في جزء واحد من أجزاء البيت وهو أربعة أنواع:

١ ـ الخبل: وهو اجتماع الخبن والطي في (مفعولن) فيحذف منها الثاني الساكن والرابع الساكن فتصير (فَعُلُنْ) ثم تنقل إلى (فَعِلُنْ)[1].

٢ ـ الخزل: وهو اجتماع الإضمار والطي في (متفاعلن) فيسكن الثاني المتحرك ويحذف الرابع الساكن. فتصير (مُتْفَعِلن) ثم تنقل إلى (مُفْتَعِلُن).

٣ ـ الشكل: وهو اجتماع الخبن والكف في (فاعلاتن) فيحذف الثاني الساكن والسابع الساكن فتصير (فَعِلات).

٤ ـ النقص: وهو اجتماع العصب والكف في (مُفاعلَتن) فيسكن منها الخامس المتحرك ويحذف السابع الساكن فتصير (مُفاعَلْتُ) ثم تنقل إلى (مفاعِيلُ)[2].

وقد جمع الخليل الزحاف المزدوج في بيتين إذ قال:

الخبن والطي هو المخبول ... والضمر والطي هو المخزول

والعصب والكف هو المنقوص ... والخبن والكف هو المشكول

---

(١) لا يدخل الخبل إلا تفعيلتين هما: (مستفعلن) تحذف سينها وفاؤها فتصير (مُتَعِلُن) وتحول إلى (فَعَلَتُنْ). و(مفعولاتُ) تحذف فاؤها وواوها لتصير (مَعُلاتُ) وتحول إلى (فَعِلاتُ).

(٢) ولا يدخل النقص غير هذه التفعيلة.

القسم الثاني
من التغييرات اللاحقة للأجزاء

العلة

هي تغيير يشترك بين الأوتاد والأسباب لا يقع إلا في الأعاريض والضروب لازماً لها. أي أنه إذا لحق بعروض أو ضرب من أول بيت في القصيدة وجب استعماله في سائر أبياتها.

فالفرق بين الزحاف والعلة يكون من ثلاثة أوجه:

الأول ـ أن الزحاف يكون في الأسباب دون غيرها. بخلاف العلة فإنها تشترك بين الأوتاد والأسباب.

الثاني ـ أن الزحاف يقع في حشو البيت بخلاف العلة فإنها لا تقع إلا في الأعاريض والضروب.

الثالث ـ أن الزحاف غير لازم بخلاف العلة فإنها إذا لحقت بعروض أو ضرب وجب التزامها واستعمالها في سائر أبياتها.

انواع العلة

العلة نوعان: أحدهما يكون بالزيادة، والآخر بالنقص[1].

---

(١) وتسمى العلل بالحذف أيضاً. (ك. أ).

العلة بالزيادة

العلة التي تكون بالزيادة ثلاثة أقسام:

١ ـ الترفيل: وهو زيادة سبب خفيف على وتد مجموع كزيادة (تُن) على (عِلن) من (مستفعلن) فتصير (مستفعلُنتُن) ثم تنقل إلى (مستفعلاتن).

٢ ـ التذييل: وهو زيادة حرف ساكن على الوتد المجموع كزيادة نون ساكنة على (عِلُن) من (مستفعلن) فتصير (مستفعلُنن) ثم تنقل إلى (مستفعلان).

٣ ـ التسبيغ: وهو زيادة حرف ساكن على سبب خفيف كزيادة نون ساكنة على (تُن) من (مفاعَلتُن) فتصير (مفاعَلَتُنن) ثم تنقل إلى (مفاعلتان)[1].

العلة بالنقص

أما العلة التي تكون بالنقص فهي تسعة أقسام:

١ ـ الحذف: وهو إسقاط السبب الخفيف[2]. كما إذا أسقطنا (لُن) من (مفاعِيلُن) فتصير (مفاعي) ثم تنقل إلى (فَعولُن).

٢ ـ القطف: وهو إسقاط السبب الخفيف مع إسكان الحرف الذي قبله. كما إذا أسقطنا (تُن) من (مفاعَلتُن) وأسكنا حرف اللام قبلها فتصير (مُفاعَلْ) ثم تنقل إلى (فَعولُن)[3].

٣ ـ القصر: وهو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله. كما إذا أسقطنا نون (لُن) من (مفاعيلُن) وأسكنا لامها فتصير (مَفاعِيلْ).

٤ ـ القطع: وهو حذف آخر الوتد المجموع وإسكان ثانيه كما إذا حذفنا نون (عِلُن) من (فاعلُن) وأسكنا لامها فتصير (فاعِلْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُن).

٥ ـ التشعيث[4]: وهو حذف أول أو ثاني الوتد المجموع كما إذا حذفنا عين

---

(١) لا يدخل التسبيغ من التفاعيل إلا (فاعلاتن) فتحول إلى (فاعلاتان). (ك. أ).

(٢) من آخر التفعيلة فقط. (ك. أ).

(٣) اجتماع الحذف مع العصب من أنواع الزحاف. (ك. أ).

(٤) هذا القسم ليس من العلل الأصلية بل هو من العلل التي تجري مجرى الزحاف، وتأخذ صفته في عدم اللزوم أي أنها إذا عرضت للشاعر جاز له تركها والرجوع إلى الأصل. (ك. أ).

(عِلُن) من (فاعلُن) فتصير (فالُن) ثم تنقل إلى (فِعْلُن). أو كما إذا حذفنا لام (عِلُنْ) من (فاعِلُن) فتصير (فاعِن) ثم تنقل إلى (فِعْلُن).

٦ ـ الحذذ: وهو حذف الوتد المجموع برمته كما إذا حذفنا (عِلُن) من (مستفعلن) فتصير (مستفْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُنْ).

٧ ـ الصلم: وهو حذف الوتر المفروق برمته كما إذا حذفنا (لاتُ) من (مفعولاتُ) فتصير (مفعو) ثم تنقل إلى (فِعْلُن).

٨ ـ الكشف: وهو حذف آخر الوتد المفروق. كما إذا حذفنا تاء (لات) من (مفعولات) فتصير (مفعولا) وتنقل إلى (مفعولن)[1].

٩ ـ الوقف: وهو تسكين آخر الوتد المفروق كما إذا سكنا تاء (لات) من (مفعولاتُ). فتصير (مفعولاتْ). وقد يجتمع الحذف والقطع معاً فيسمى ذلك البتر كما إذا أسقطنا (تُن) وهو السبب الخفيف من (فاعلاتُن) ثم حذفنا آخر الوتد المجموع وهو الألف من (عِلا) وسكّنا ثانيه وهو اللام فتصير (فاعِلْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُن)[2].

العلل الجارية مجرى الزحاف

وهناك تغييرات أخرى هي بالنظر إلى أنها تلحق بالأوتاد علل. ولكنها كالزحاف بالنظر إلى كونها غير لازمة لها أي تقع في جزء دون آخر. بخلاف العلل السابقة التي قلنا بأنها يجب التزامها في جميع أبيات القصيدة. وهذه أعني العلل التي تجري مجرى الزحاف ثمان:

١ ـ الخرم: وهو حذف أول الوتد المجموع من أول بيت كحذف الفاء من (فعولن) فتصير (عُولُن) وتنقل إلى (فِعْلُن) وإذا لم يلحق به تغيير آخر يسمى الجزء أثلم[3].

---

(١) الأولى أن نقول: حذف الحرف السابع المتحرك. لأن هذا أدل. (ك. أ).

(٢) لم يذكر المؤلف من هذه الأقسام (البتر) ويبدو أنه قد وضع التشعيث موضعه. والبتر هو الجمع بين الحذف والقطع. فمثلاً في (فعولن) تحذف (لن) وهو الحذف ثم تحذف الواو وتسكن العين فتكون (فعْ). (ك. أ).

(٣) ولا يقع إلا في التفاعيل المبدوءة بوتد مجموع وهي (فعولن، مفاعيلن، مفاعلتن). (ك. أ).

٢ ـ الشرم: وهو مركب من الخرم والقبض كما إذا حذف الفاء والنون من (فعولن) فتصير (عُولُ) ثم تنقل (فِعْلُ).

٣ ـ الشتر: وهو مثل الشرم أي مركب من الخرم والقبض إلاّ أنه في (مفاعيلن) فتحذف منها الميم وذلك هو الخرم وتحذف منها الياء وذلك هو القبض فتصير (فاعِلن).

٤ ـ الخَرَب: وهو مركب من الخرم والكف كحذف الميم من (مفاعيلن) وهو الخرم. ثم حذف النون من آخرها وهو الكف فتصير (فاعِيلُ) ثم تنقل إلى (مفعولُ).

٥ ـ العَصب: وهو كالخرم أي حذف أول الوتد المجموع إلا أنه في (مفاعلتن) فتصير (فاعلتن) ثم تنقل إلى (مفتعلن).

٦ ـ القصم: وهو مركب من الخرم والعصب كحذف الميم من (مفاعلتن) وهو الخرم. ثم تسكين اللام التي هي الخامس المتحرك منها وهو العصب فتصير (فاعَلْتن) ثم تنقل إلى (مفعولن).

٧ ـ الجمم: وهو مركب من الخرم والعقل. وتقدم أن العقل هو حذف الخامس المتحرك. كما إذا حذفت الميم من (مفاعلتن) وهو الخرم. ثم حذفت اللام منها وهو العقل فتصير (فاعتن) وتنقل إلى (فاعلن).

٨ ـ العقص: وهو مركب من الخرم والنقص وقد تقدم أن النقص هو اجتماع العصب والكف اللذين هما تسكين الخامس المتحرك وحذف السابع الساكن. فالعقص إذن هو أن تحذف الميم من (مفاعلتن) وهذا هو الخرم. ثم تسكن اللام وتحذف النون من آخرها وهذان هما العصب والكف. فتصير (فاعَلْتُ) وتنقل إلى (مفعولُ). هذا، وقد قال ابن عبد ربه في العِقد الفريد: اعلم أن الخرم لا يدخل إلاّ في كل جزء أوله وتد. وذلك ثلاثة أجزاء: فعولن، مفاعلتن، مفاعيلن. وهو سقوط حركة أول الجزء. وإنما منعه أن يدخل في السبب أنك لو أسقطت من السبب حركة بقي ساكن ولا يبدأ بساكن أبداً. ولا يدخل الخرم إلا في أول البيت فإن لم يكن في أوله سمي ثلماً.

وإليك ثمانية جداول تتضمن التغييرات اللاحقة بكل جزء من الأجزاء الثمانية.

فعولن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
القبض	فعولُ	. . .
القصر	فعول	. . .
الخرم	عُولُن	فعْلُن
الثرم	عولُ	فَعْلُ
الحذف	فعو	فَعَلْ

مفاعيلن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
القبض	مفاعِلُنْ	. . .
الكف	مفاعيلُ	. . .
الحذف	مفاعي	فعولُن
الخرم	فاعِيلُن	مفعولُن
الشتر	فاعِلُن	. . .
الخرب	فاعيلُ	مفعولُ
القصر	مفاعيلْ	. . .

مفاعلتن

العصب	مفاعلْتن	مفاعيلن
العقل	مفاعَتُن	مفاعِلُن
النقص	مفاعَلْتُ	مفاعيلُ
القطف	مُفاعَلْ	فعولُن
العصب	فاعَلْتُن	مفتعلُن
القصم	فاعَلْتُن	مفعولُن
الجمَم	فاعَتُن	فاعِلُن
العقص	فاعَلْتُ	مفعولُ

فاعلاتُنْ

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبن	فَعلاتُن	. . .
الكف	فاعلاتُ	. . .
الشكل	فَعلاتُ	. . .
التسبيغ	فاعلاتُنن	فاعلاتان
الحذف	فاعِلا	فاعلن
القصر	فاعِلاتْ	فاعلانْ
التشعيث	فاعاتُن أو فالاتُن[1]	مفعولن
البتر	فاعِلْ	فِعلُن

فاعِلن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبن	فَعِلُن	. . .
القطع	فاعِلْ	فِعْلُن
التذييل	فاعِلنن	فاعِلان
الترفيل	فاعِلُتُن	فاعلاتن
التشعيث	فالن أو فاعِن[2]	فِعْلُن

مستفعلن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبن	مُتَفعِلُن	مفاعِلُن
الطي	مستعِلُن	مفتعِلُن
الخَبْل	مُتَعِلُن	فَعِلَتُن

---

(١) وردت في الأصل فَعَلاتن.

(٢) وردت في الأصل فعلن.

التذييل	مستَفْعِلُنن	مستفعِلان
القطع	مستفعِلْ	مفعولُن
الكف	مستفعِلُ	. . .
الشكل	مُتَفْعِلُ	مفاعِلُ
القصر	مستفعلْ	مفعولُن

متفاعلُن(١)

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه	
الوقص	مفاعلن	. . .	وهو شاذ
الاضمار	متْفاعلن	مستفعلن	وهو كثير
الخزل	متْفعلن	مفتعلن	وهو شاذ
القطع	متفاعلْ	فعلاتن	يكون في القافية
التشعيث	متفالن	فعلاتن	وهو كالقطع ويكون في القافية
الإضمار والقطع	متْفاعلْ	مفعولن	ويكون في القافية
الحذذ والاضمار	متْفا	فعْلن	
الحذذ	متفا	فعلن	
التذييل	متفاعلنن	متفاعلان	في القافية
الترفيل	متفاعلتن	متفاعلاتن	في القافية

(١) لم يرد في مخطوطة المؤلف ذكر للتغيرات التي تحدث لهذه التفعيلة بل وضع مكانها تكرار لتغييرات (مفاعلتن) وهو سهو من المؤلف ـ رحمه الله ـ وقد أشار علينا الأستاذ الفاضل إبراهيم الوائلي بوضع التغييرات التي تطرأ على هذه التفعيلة والتي لم يكن للمؤلف مندوحة من وضعها لولا السهو الذي وقع فيه (راجع مخطوطة المؤلف في خزانة المجمع العلمي العراقي تحت رقم ٢١٥/ م).

مفعولاتُ

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبن	مَعُولاتُ	فَعولاتُ
الطي	مَفْعُلاتُ	فاعلاتُ
الصلم	مفعو	فِعْلُن
الكشف	مفعولا	مفعولُن
الخبل	مَعُلاتُ	فَعِلاتُ
الوقف	مفعولاتْ	مفعولان

الجوازات الشعرية

لما كان الشاعر مقيداً من جهة اللفظ بالوزن والتقفية أجيز له في تلك الجهة أمور غير مجازة لغيره. فهو يستعملها عند الاضطرار إليها وقيل عند الاختيار أيضاً على اختلاف في معنى الضرورة الشعرية. فيكون الشاعر على ما يقوله الناس اليوم بمنزلة من أعطي «امتيازاً» في هذه التجوزات الشعرية التي لا يعاب إذا استعملها في شعره. ولكنها من هذه الجهة ليست كلها بمنزلة واحدة. بل منها ما هو حسن مأنوس ومنها ما هو قبيح غير مأنوس كما سنشير إليه في موضعه. وإليك بيانها:

منها صرف ما لا ينصرف. وهذا كثير الوقوع مأنوس. حتى إنه وقع في القرآن. وذلك على إحدى القراءات في قوله تعالى: ﴿يطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا، قوارير من فضة قدروها تقديرا﴾ وذهب بعضهم إلى أن التنوين في هذه الآية بدل من ألف الإطلاق وليس هو بتنوين الصرف. ومن أمثلة وقوعه في الشعر قوله وقد صرف أندلس:

مما يزهدني في أرض أندلسٍ ... تلقيب معتصم فيها ومعتمد

ألقاب مملكةٍ في غير موضعها ... كالهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد

أما منع المنصرف من الصرف فجائز أيضاً في الشعر إلا أنه غير مأنوس كقول مقري الوحش في زهريته وقد منع (جامع) من الصرف:

والروض جامعُ والأزاهر بسطه وقنادل الأترج لاحت في الغد

وفي هذا البيت ضرورة أخرى وهي حذف الياء من قناديل جمع قنديل[1].

ومنها قصر الممدود ومد المقصور. إلا أن الثاني غير مأنوس كقول أبي تمام في محمد بن خالد وقد قصر القضاء ومد الهدى:

ورث الندى وحوى النهى وبنى العلى وجلا الدجى ورمى القضا بهداء

ومنها وصل همزة القطع وقطع همزة الوصل. مثال الأول قول الشاعر وقد وصل همزة أم:

ومن يصنع المعروف مع غير أهله يلاقِ الذي لاقى مجير ام عامر

وأم عامر كنية الضبع. ومثال الثاني قوله:

ألا لا أرى إثنين أحسن شيمة على حدثان الدهر مني ومن جُمل

فقطع همزة (اثنين) وهي همزة وصل.

ومنها تخفيف المشدَّد. وهذا أكثر وقوعه في القوافي المقيدة المختومة بحرف صحيح وقد يسوغ في غيرها كقول محمد بن البشير وقد خفف شدة (تجف):

لي بستان أنيق زاهر غدِق تربته ليست تجف

ويلحق بهذا الباب تخفيف الهمزة كقول أمية بن أبي الصلت وقد خفف همزة البارئ:

هو الله باري الخلق والخلق كلهم إماء له طوعاً جميعاً واعبد

ومنها تثقيل المخفف كقول الشاعر وقد شدَّد الميم من (دم):

أهان دمَّك فَرَغاً[2] بعد عزته يا عمرو بغيك اصراراً على الحسد

وتشديد الميم من دم هو اللغة الشائعة في كلام العامة اليوم.

ومنها تسكين المتحرك وتحريك الساكن. مثال الأول قول المتنبي وقد سكن الضاد من قُضُب جمع قضيب:

---

(١) ومن «الأزاهير» لأنه جمع الجمع الذي هو «الأزهار». (م. ج).

(٢) أي هدراً. (م. ج.).

ومـــن بـــنـــوه زيـــن آبـــائـــه كـأنـهـا الـنـور عـلـى قُـضـبـه

وهذا كثير في ضمير الغائب والغائبة. كقول الشاعر وقد سكن الهاء من هو:

فـالـدر وهـو أجـلُّ شـيء يـقـتـنـى ما حـطَّ قـيـمـتـه هـوان الـغـائـص

ومنها تنوين العلم المنادى كقول الشاعر:

ســلام الله يـا مـطـرٌ عـلـيـهـا ولـيـس عـلـيـك يـا مـطـر الـسـلام

ومنها إشباع الحركة حتى يتولد منها حرف مد كقول امرئ القيس وقد أشبع الكسرة بزيادة ياء في (انجلي):

ألا أيـهـا الـلـيـل الـطـويـل ألا انـجـلـي بـصبح وما الإصباح منك بأفضل[1]

وفيه ضرورة أخرى وهي جر الممنوع من الصرف بالكسرة في قوله (بأفضل). والإشباع كثير في الضمائر كقول الشاعر وقد أشبع الكاف في (أخاك) فصيرها (أخاكا) وفي (له) فصيرها (لهو):

أخـــاك أخـــاك إن مـــن لا أخـــا لـــه كـسـاع إلـى الـهـيـجـا بـغـيـر سـلاح

وفي هذا البيت ضرورة أخرى وهي قصره الممدود في قوله (كساع إلى الهيجا).

ومنها تحريك الميم من ضمير الجمع كقول أبي أذينة وقد حرك الميم في (هم) و(مجدهم):

هـم أهـلـة غـسـان ومـجـدهـم عـال فـإن حـاولـوا مـلـكـاً فـلا عـجـبـا

ومنها كسر[2] آخر الكلمة إن كان ساكناً كقول عنترة وقد كسر الميم من (قدم):

ولـقـد شـفـى نـفـسـي وأبـرأ سـقـمـهـا قـيـل الـفـوارس ويـك عـنـتـر أقـدم

هذه[3] هي الأمور التي يجوز للشاعر أن يستعملها في شعره غير معيب. وقد

---

(١) الرواية المشهورة بأمثل (عبد الحميد الرشودي).

(٢) هو في تحريك المضارع المجزوم أو الأمر المبني على السكون بالكسر ليجاري الروي. (ك. أ).

(٣) أورد مؤلف ميزان الذهب منها تحريك الهاء الساكنة في «الزهر» وتحريك اللام في «الحُلم»، وليس ذلك بصواب، لأن «الزهر» المفتوح الهاء لغة مشهورة ولأن ضم اللام من «الحلم» قاعدة صرفية مقررة (م. ج.).

ورد في شعر العرب شيء كثير من الضرورات غير التي ذكرناها كتأنيث المذكر وتذكير المؤنث وفك الإدغام وغير ذلك من الضرورات الواردة على سبيل الشذوذ فلا يليق بالشاعر أن يلتجئ إليها.

صور الأبحر

قد ذكرنا فيما تقدم صور الأبحر مجملة من نظم صفي الدين الحلي ونريد هنا أن نتكلم عن كل واحد منها بالتفصيل فنقول:

إن هذه الأبحر الستة عشر تنقسم باعتبار أجزائها إلى ثلاثة أقسام: (الأول) ما يسمى بالأبحر الممتزجة. وهي الطويل والمديد والبسيط. وذلك لاختلاط جزء خماسي فيها كفعولن وفاعلن مع جزء سباعي كمستفعلن أو متفاعلن. و(الثاني) ما يسمى بالأبحر السباعية لأنها مركبة من أجزاء سباعية في أصل وضعها. وهي أحد عشر بحراً: الوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والسريع والمنسرح والخفيف والمضارع والمقتضب والمجتث. و(الثالث) ما يسمى بالأبحر الخماسية لاشتمالها على أجزاء خماسية. وهذا القسم بحران لا غير وهما: المتقارب والمتدارك.

الأبحر الممتزجة

الطويل

وزن هذا البحر (فعولن مفاعيلن) أربع مرات وله عروض واحدة مقبوضة أي محذوف منها الحرف الخامس الساكن (مفاعلن) وهذه العروض لها ثلاثة أضرب: الأول: تام (مفاعيلن). الثاني: مقبوض (مفاعلن). الثالث: محذوف أي أسقط منه السبب الخفيف فيصير (مفاعي) وينقل إلى (فعولن). وسنأتيك بأمثلة لها عند التقطيع[1].

(تنبيهات)

الأول: قد قلنا فيما تقدم إن ما يطرأ على العروض من التغييرات يلزم في كل القصيدة. ولكن يجوز في مطلع القصيدة أي في أول بيت منها أن تبقى عروضه تامة (مفاعيلن) إذا كان الضرب تاماً. ويسمى ذلك عند العروضيين بالتصريع كقول أبي العتاهية:

نصبت لنا دون التفكر يا دنيا أمانيّ يفنى العمر من قبل أن تفنى

فعروض هذا البيت تامة أي مفاعيلن. وقد قلنا إن عروض الطويل لا تكون إلا مقبوضة أي (مفاعلن) ولكن جعلت هنا تامة لأنه جعل التصريع في مطلع القصيدة. والتصريع هو جعل المصراعين متساويين متماثلين.

---

(١) ويجوز في بقية تفاعيل هذا البحر القبض في (فعولن) فيكون (فعولُ) وفي مفاعيلن (مفاعلن) ويجوز الكف في (مفاعيلن) فيكون مفاعيل. (ك. أ).

الثاني: اعلم أن الضروب واقعة تحت حكم العروض فإن أخذ الشاعر عروضاً فهو مخير بين ضروبها على شرط أن يلزم الضرب الذي اختاره.

الثالث: أن كثيراً من قصائد شعراء الجاهلية الواردة على هذا البحر يبتدئ مطلعها بـ(فعْلُن) بدلاً من (فَعُولُن) أي يكون في أول جزء منه «خرم» وقد علمت أن الخرم هو حذف أول الوتد المجموع من أول البيت كقول عنترة:

لله عينا من رأى مثل مالك عقيرة قوم إن جرى فرسان

فتقطيع أول هذا البيت هكذا: للَلا = (فعْلُن) هـ عينا من = (مفاعيلن). ولو أن الشاعر قاله بالواو مثلاً هكذا: (ولله عينا من رأى... إلخ...» لما كان فيه خرم بل كان الجزء الأول منه (فعولن) ولكنه أسقط الواو أي حذف الحرف الأول من الوتد المجموع في (فعولن) فصار (فعلن) وذلك هو الخرم ومن هذا القبيل قول الشاعر:

لا يحزن الله الأمير فإنني لآخذ من حالاته بنصيب

ففي الجزء الأول منه خرم[1].

الرابع: اعلم أن التنوين لا يقع مطلقاً في آخر البيت وإنما تحسب فيه الحركة مشبعة فتقوم الضمة مقام الواو والفتحة مقام الألف والكسرة مقام الياء فيلزم أن تعتبر هذه الحركات المشبعة حروفاً في التقطيع.

جوازات البحر الطويل

يجوز في حشو الطويل القبض في (فعولن) وقد علمت أن القبض هو حذف الخامس الساكن فإذا حذفت النون من (فعولن) تصير (فعول). والقبض في حشو البيت من الطويل مستحسن. وإذا قبض ما قبل الضرب الثالث المحذوف فإن ذلك يلزم القصيدة كلها. ومن جوازات البحر الطويل الخرم في مطلع القصيدة وقد تقدم ذكر ذلك آنفاً.

---

(١) لا يكون الخرم إلا في التفاعيل المبدوءة بوتد مجموع وهي فعولن، مفاعيلن، مفاعلتن، ويجوز أن يقع منفرداً أو مجتمعاً مع علة أخرى. (ك. أ).

تقطيع هذا البحر

١ ـ العروض المقبوضة (مفاعلن) مع الضرب الأول (مفاعيلن)

غنى النفس ما يكفيك من سد خلّة　　　فإن زاد شيئاً عاد ذاك الغنى فقرا

تقطيعه

غِنننف = فعولن. سما يكفي = مفاعيلن. كَمِن سَد = فعولن. دخللتن = مفاعلن.
فإن زا = فعولن. دشيئن عا = مفاعيلن. دَ ذا كلْ = فعولن. غنا فقرا = مفاعيلن.

٢ ـ العروض المقبوضة (مفاعلن) مع الضرب الثاني (مفاعلن):

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً　　　ويأتيك بالأخبار من لم تزود

تقطيعه

ستبدي = فعولن. لكل أييا = مفاعِلن. مُماكُنْ = فعولن. تجاهِلن = مفاعلن.
ويأتي = فعولن. كَبِل أخبا = مفاعِلن. رمن لم = فعولن. تزوودي = مفاعلن.

٣ ـ العروض المقبوضة (مفاعلن) مع الضرب الثالث (فعولن):

ولا خير فيمن لا يوطن نفسه　　　على نائبات الدهر حين تنوب

تقطيعه

ولا خي = فعولن. ر في من لا = مفاعِلن. يُوَطْطِ = فعول. نُنَفْسهو = مفاعلن. على نا = فعولن. ئباتِدَدَهْ = مفاعلن. رِ حِينَ = فعولُ. (في هذا الجزء قبض). تَنوبُو = فعولن.

المديد

وزنه (فاعلاتن فاعلن) أربع مرات. لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً أي مسقطاً منه جزء فيصير هكذا:

فاعلاتن فاعلن فاعلاتن　　　فاعلاتن فاعلن فاعلاتن

وللمديد ثلاث أعاريض وأربعة أضرب[1].

---

(١) له ستة أضرب موزعة على الأعاريض. (ك. أ).

عروضه الأولى

تامة مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) لها ضرب واحد مثلها (فاعلاتن) مثالها:

إنــمــا الـــدنـــيــا بـــلاء وكـــد   واكــتــئــاب قــد يــســوق اكــتــئــابــا

تقطيعه

انـنمـددن = فاعلاتن. يا بلا = فاعلن. ؤن وكددن = فاعلاتن. وكتئابن = فاعلاتن. قد يسو = فاعلن. قكتئابا = فاعلاتن.

عروضه الثانية

مجزوءة محذوفة وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف. فتسقط (تن) من (فاعلاتن) فتصير (فاعلا) وتنقل إلى (فاعلن). وهذه العروض لها ضربان[1]: الأول محذوف منها (فاعلن). والثاني: مقصور وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله فتسقط هنا النون من (تن) وتسكّن التاء فتصير (فاعلاث) وتنقل إلى (فاعلان) فتكون هذه العروض الثانية مع الضرب الأول هكذا:

فــاعــلاتــن فــاعــلــن فــاعــلــن   فــاعــلاتــن فــاعــلــن فــاعــلــن

وتكون مع الضرب الثاني هكذا:

فــاعــلاتــن فــاعــلــن فــاعــلــن   فــاعــلاتــن فــاعــلــن فــاعــلان

مثالها مع الضرب الأول قوله:

اعــلــمــوا أنــي لــكــم حــافــظ   شــاهــداً مــا كــنــت أو غــائــبــا

تقطيعه

اعلمو أن = فاعلاتن. ني لكم = فاعلن. حافظن = فاعلن. شاهدن ما = فاعلاتن. كنت أو = فاعلن. غائبا = فاعلن.

---

(١) لهذه العروض ضرب آخر وهو «الأبتر» وذلك إذا اجتمع الحذف والقطع فتصير (فاعلاتن) فاعل كقوله:

إنــمــا الــذلــفــاء يــاقــوتــة   أخــرجــت مــن كــيــس دهــقــان

وزن الشطر الثاني (فاعلاتن فاعلن فاعلْ). (ك.أ).

ومثالها مع الضرب الثاني قوله:

لا يــــغــــرّن امــــرءاً عــيــشــه كــل عــيــشٍ صــائــر لــلــزوال

تقطيعه

لا يغررن = فاعلاتن. نمرءَنْ = فاعلن. عيشهو = فاعلن. كللعيشن = فاعلاتن. صائرن = فاعلن. لززوال = فاعلان.

عروضه الثالثة

مجزوءة مخبونة محذوفة. وقد علمت أن الخبن هو حذف الثاني الساكن فيحذف من (فاعلاتن) الألف بعد الفاء فتصير (فَعِلاتن) ثم يجري فيها الحذف وهو إسقاط السبب الخفيف فتسقط (تُن) من (فَعِلاتُن) فتصير (فَعِلا) وتنقل إلى (فَعِلُن) فتكون هذه العروض مخبونة محذوفة. ولهذه العروض ضرب واحد[1] مثلها أي مخبون محذوف (فَعِلُن) ومثال هذه العروض مع ضربها قوله:

لــلــفــتــى عــقــل يــعــيــش بــه حــيــث تــهــدي ســاقَــه قــدمــه

تقطيعه

للفتى عق = فاعلاتن. لُن يعي = فاعلن. شُبهي = فَعِلن. حيث تهدي = فاعلاتن. ساقهو = فاعلن. قَدَمُه = فَعِلُن.

هذا، وقد حكي للعروضين الثانية والثالثة ضرب آخر أبتر (فِعْلُن) وهو نادر في كليهما[2]. والبتر هو اجتماع الحذف والقطع.

جوازات البحر المديد

يجوز في (فاعلاتن) الخبن (فَعِلاتن) حتى في العروض الأولى وضربها. والكف (فاعِلاتُ) ويشترط أن لا يلتقي الخبن والكف معاً في الجزء الواحد. ويجوز في (فاعلن) الخبن (فَعِلُن).

---

(١) لهذه العروض ضربان الأول ما ذكره المؤلف والثاني أبتر تصير فيه (فاعلاتن) إلى (فاعل) وتحول إلى (فعْلن) بالسكون كقوله:

رب نــار بــتُّ أرمــقــهــا تــقــضــم الــهــنــديَّ والــغــارا. (ك. أ)

وزن الشطر الثاني (فاعلاتن فاعلن فعْلن).

(٢) قد ورد في شعر العرب كثير على هذا الوزن ولا أراه من النادر. (ك. أ).

البسيط

وزنه (مستفعلن فاعلن) أربع مرات. وللبسيط ثلاث أعاريض وستة أضرب:

١ ـ العروض الأولى تامة مخبونة (فَعِلُن) ولها ضربان مخبون مثلها (فَعِلُن) ومقطوع (فِعْلُن) بشرط أن يدخله الردف أي حرف لين قبل رويه.

مثالها مع الضرب الأول قوله:

لا تحقرنَّ صغيراً في مخاصمة   إن البعوضة تدمي مقلة الأسد

تقطيعه

لا تحقرن = مستفعلن. نَصَغي = فَعِلُن. (في هذا الجزء خبن) رَنْ في مخا = مستفعِلن. صَمتن = فَعِلُن. انلبعو = مستفعلن. ضَتَتُد = فَعِلُن. مي مُقْلَتَلْ = مستفعلن. أسدي = فَعِلن.

مثالها مع الضرب الثاني قوله:

الخير أبقى وإن طال الزمان به   والشر أخبث ما أوعيت من زاد

تقطيعه

الخير أب = مستفعلن. قا وإن = فاعلن. طالززما = مستفعلن. نُبهي = فَعِلن. وشْشر أخ = مستفعلن بثما = فَعِلن. أوعيت من = مستفعلن. زادي = فِعْلُن.

٢ ـ العروض الثانية: مجزوءة (مستفعلن) ولها ثلاثة أضرب:

[أ] مذيل (مستفعلان). [ب] صحيح مثل العروض (مستفعلن). [ج] مقطوع (مفعولن). مثالها مع الضرب الأول قوله:

ولت ليالي الصبا محمودة   لو أنها رجعت تلك الليال

تقطيعه

وللت ليا = مستفعلن. لِصصبا = فاعلن. محمودتن = مستفعلن. لو أننها = مستفعلن. رجعت = فَعِلن. تلك لليال = مستفعلان.

مثالها مع الضرب الثاني قوله:

ماذا وقوفي على رسم عفا   مخلولق دارس مستعجم

تقطيعه

ماذا وقو = مستفعلن. في علا = فاعِلن. رسمن عفا = مستفعلن. مخلولقن = مستفعلن. دارسن = فاعِلن. مستعجمي = مستفعلن.

مثالها مع الضرب الثالث قوله:

ما فاز من لم يكن إحسانه قد عمَّ كل الورى في الدنيا

تقطيعه

ما فاز من = مستفعلن. لم يكن = فاعلن. إحسانهو = مستفعلن. قد عَمْمَ كُل = مستفعلن. للورا = فاعلن. فِدْدُنْيا = مفعولن.

٣ ـ العروض الثالثة مجزوءة مقطوعة (مفعولن) لها ضرب واحد مثلها (مفعولن).

إن امرءاً مخلصاً تقواه مأمونة في الورى بلواه

تقطيعه

إننمرأن = مستفعلن. مخلِصَنْ = فاعلن. تقواهو = مفعولن. مأمونتن = مستفعلن. فِلْوَرا = فاعلن. بلواهو = مفعولن.

(تنبيه)

اعلم أن المستعمل من هذا البحر هو العروض الأولى مع ضربيها. أما العروضان الأخريان فلا تستعملان إلا نادراً جداً. وإنما ذكرناهما على سبيل المثال. وإلا فهما غير مستعملتين.

جوازات البحر البسيط

يجوز في (مستفعلن) الخبن (مفاعِلن) وذلك حتى في الضرب المذيل. ويجوز في الطي أيضاً (مفتعلن) لكنه مقبول في الشطر الأول فقط. ويجوز في (فاعلن) الخبن (فَعِلن)[1].

---

(١) يجوز في هذا البحر خبن (مفعولن) وهي التي تحول إليها (مستفعلن) في العروض الثالثة، فينشأ منه وزن سموه (مخلع البسيط) وقد أكثر منه الشعراء المتأخرون كقوله: =

الأبحر السباعية

الوافر

وزنه (مفاعلتن) ست مرات ولكنه لا يستعمل تاماً بل مقطوفاً.

وقد علمت أن القطف هو إسقاط السبب الخفيف مع إسكان ما قبله. فإذا أسقطنا (تن) من (مفاعلتن) ثم أسكنا اللام منها تصير (مفاعَلْ) وتنقل إلى (فعولن). فيكون البحر الوافر هكذا.

مفاعلتن مفاعلتن فعولن　　　مفاعلتن مفاعلتن فعولن

وللوافر عروضان وثلاثة أضرب:

١ ـ العروض الأولى: مقطوفة (فعولن) وضربها مثلها. مثالها قوله:

جراحات السنان لها التئام　　　ولا يلتام ما جرح اللسان

تقطيعه

جراحاتس = مفاعيلن (في هذا الجزء عصب). سنانِلَهَلْ = مفاعلتن. تئامُن = فعولن. ولا يلتا = مفاعِلن (عصب) مُما جرحلْ = مفاعلتن. لسانو = فعولن.

يدير في كفه مداماً　　　ألذ من غفلة الرقيب

وكقول ديك الجن:

قلت له والجفون قرحى　　　قد أقرح الدمع ما يليها

ما لي في لوعتي شبيه　　　قال وأبصرت لي شبيها؟! (ك. آ).

٢ ـ العروض الثانية: مجزوءة صحيحة (مفاعلتن) لها ضربان:

ضرب مثلها مجزوء (مفاعلتن) وضرب معصوب (مفاعِلن). مثالها مع الضرب الأول قوله:

هـي الـدنـيـا إذا كـمـلـت وتـم سـرورهـا خـذلـت

تقطيعه

هي دُنْيا = مفاعِلن (في هذا الجزء عصب) إذا كملت = مفاعلتن. وتمْ مَسرو = مفاعلتن. رها خذلت = مفاعلتن.

مثالها مع الضرب الثاني:

أعـاتـبـه وآمـره فـيـغـضـبـني ويـعـصـيـني

تقطيعه

أعاتبهو = مفاعلتن. وآامرهو = مفاعلتن. فيغضبني = مفاعلتن. ويعصيني = مفاعِلن.

جوازات هذا البحر

يجوز على الكثير عصب مفاعلتن فتصير (مفاعِلن) ويجوز عصبها أيضاً قليلاً. وقد علمت أن العصب هو حذف أول الوتد المجموع من (مفاعلتن) فتصير (فاعَلَتن) وتنقل إلى (مفتعلن). والعصب يدخلها حتى في العروض المجزوءة بشرط أن تبقى صحيحة على الأقل مرة واحدة لئلا يلتبس الوافر بالهزج. وإيضاح ذلك أن العروض المجزوءة يكون وزنها:

مـفـاعـلـتـن مـفـاعـلـتـن مـفـاعـلـتـن مـفـاعـلـتـن

فإذا دخلها العصب صارت (مفاعيلن) فتلتبس بالهزج الذي وزنه (مفاعيلن مفاعيلن) فيلزم أن تبقى مرة واحدة صحيحة ليزول هذا اللبس[1].

---

(١) العصب في هذا البحر حسن وقد يدخل حشو البيت أيضاً كقوله:

إذا لـم تـسـتـطـع شـيـئـاً فـدعـه وجـاوزه إلـى مـا تـسـتـطـيـع (ك. ا).

وزنه (متفاعلن) ست مرات هكذا:

متفاعلن متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلن متفاعلن

وله ثلاث أعاريض وسبعة أضرب[1]:

١ ـ العروض الأولى صحيحة تامة (متفاعلن) لها ثلاثة أضرب: الأول: صحيح تام مثلها (متفاعلن). والثاني: مقطوع. والقطع هو حذف آخر الوتد المجموع وإسكان ثانيه. والوتد المجموع في (متفاعلن) هو (عِلُن). فإذا حذفنا نونه وأسكنا لامه يصير (متفاعِلْ). وأما الضرب الثالث فأحذّ مضمر وقد علمت أن الحذذ هو حذف الوتد المجموع برمته، وأن الإضمار هو تسكين الثاني المتحرك فإذا حذفنا الوتد المجموع وهو (عِلن) من (متفاعلن)، ثم أسكنا التاء من (مُتَفا) يصير (مُتْفا) ثم ينقل إلى (فِعْلن) فهو الضرب الثالث الأحذ المضمر.

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله:

إني لأجبن من فراق أحبتي   وتحسُّ نفسي بالحمام فأشجع

تقطيعه

إنني لأج = مستفعلن (في هذا الجزء إضمار). بنُمِن فرا = متفاعلن. ق أحبتي = متفاعلن. وتحِسْسُنف = متفاعلن. سي بلْحما = مستفعلن. مفأشجعو = متفاعلن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني قوله:

إن الكواعب إن رأينك طاويا   وصل الشباب طوين عنك وصالا

تقطيعه

إننلكوا = مستفعلن (فيه إضمار). عب إن رأي = متفاعلن. نك طاويا = مستفعلن. وصل ششبا = متفاعلن. بطوينَعَن = متفاعلن. كوصالا = متفاعِلْ.

---

(١) يستعمل هذا البحر تاماً ومجزوءاً. وله تسعة أضرب، وهو من أكثر الأوزان دوراناً في الشعر، وأكثر البحور أضرباً. (ك. ا).

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث قوله:

لمن الديار برامتين فعاقل درست وغير رسمها القطر

تقطيعه

لمنديا = متفاعلن. رُ برامَتَيْ = متفاعلن. نفعاقِلن = متفاعلن. درست وغيْ = متفاعلن. يَررَسمَهَلْ = متفاعلن. قطرو = فِعْلُن.

٢ ـ العروض الثانية حذّاء (فَعِلُن) منقولة عن (مُتَفا) ولها ضربان: الأول أحذ مثلها. والثاني أحذ مضمر (فِعْلُن).

مثال العروض الثانية مع ضربها الأول قوله:

وحلاوة الدنيا لجاهلها ومرارة الدنيا لمن عقلا

تقطيعه

وحلاوتد = متفاعلن. دنيا لجا = مستفعلن (فيه إضمار). هِلِها = فَعِلُن. ومرارتد = متفاعلن. دنيا لمن = مستفعلن. عَقَلا = فَعِلن.

مثال العروض الثانية مع ضربها الثاني قوله:

فكرت في الدنيا وجدتها فإذا جميع جديدها يبلى

تقطيعه

فككرتُفِد = مستفعلن (فيه إضمار). دنيا وجد = مستفعلن. دَتِها = فَعِلن. فإذا جمي = متفاعلن. عجديدها = متفاعلن. يبلا = فِعْلُن.

٣ ـ العروض الثالثة: مجزوءة صحيحة (متفاعلن) لها ضربان[1]:

---

(١) لهذه العروض أربعة أضرب فبالإضافة إلى الضربين اللذين ذكرهما المؤلف قد يأتي مجزوءاً صحيحاً كالعروض كقول أبي فراس:

يا سيديْ أراكما لا تذكران أخاكما

وقول أبي العتاهية:

الناس في غفلاتهم ورحى المنية تطحن

وقد يأتي مجزوءاً مقطوعاً تحول فيه (متفاعلن) إلى (فعلاتن) كقوله:

وإذا هم ذكروا الإسا ءة أكثروا الحسنات. (ك. أ).

الأول: مرفل وقد علمت أن الترفيل هو زيادة سبب خفيف على وتد مجموع. فيزاد (تُن) على (عِلُن) من (متفاعلن) فيصير (متفاعلُن تُن). ثم ينقل إلى (متفاعلاتن) وهو الضرب الأول. وضربها الثاني مذيل وقد علمت أن التذييل هو زيادة حرف ساكن على وتد مجموع. فتزاد نون ساكنة على (عِلُن) من (متفاعلن) فيصير (متفاعلُنن) ثم ينقل إلى (متفاعلان). وهو الضرب الثاني.

مثال العروض الثالثة مع ضربها الأول المرفل قوله:

وإذا أســــاتَ كـــمــــا أســـا   تُ فــأيـــن فــضـــلــك والـــمـــروءة

تقطيعه

وإذا أسا = متفاعلن. تكما أسا = متفاعلن. تفأين فض = متفاعلن. لكولمروءة = متفاعلاتن.

مثال العروض الثالثة مع ضربها الثاني المذيل قوله:

الــــظـــلـــم يـــصـــرع أهـــلــه   والـــبـــغـــي مـــرتـــعـــه وخـــيـــم

تقطيعه

أظظلميص = مستفعلن (فيه إضمار). رع أهلهو = متفاعلن. ولبغي مَر = مستفعلن. تعهو وخيم = متفاعلان.

جوازات البحر الكامل

يجوز الإضمار كثيراً في (متفاعلن) فتصير (مستفعلن) ويجوز فيها قليلاً الوقص (وهو حذف الثاني المتحرك) فتصير مفاعلن. والخزل (وهو مركب من الإضمار والطي) فتصير مفتعلن. أما الإضمار فيدخل حتى على الأعاريض والأضرب ومع الترفيل والتذييل.

الهزج

وزنه (مفاعيلن) ست مرات. ولكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير (مفاعيلن) أربع مرات هكذا:

مــفــاعـــيـــلـــن مــفــاعـــيـــلـــن   مــفــاعـــيـــلـــن مــفــاعـــيـــلـــن

ولهذا البحر عروض واحدة (مفاعيلن) لها ضرب واحد[1] مثلها (مفاعيلن) أيضاً كقوله:

أيـــا مـــن لام فـــي الـــحـــب ولـــم يـــعـــلـــم جـــوى قـــلـــبـــي

تقطيعه

أيامن لا = مفاعيلن. مَ فِلحببي = مفاعيلن. ولم يعلم = مفاعيلن. جوا قلبي = مفاعيلن.

جوازات هذا البحر

يدخل الكف في (مفاعيلن) فتصير (مفاعيلُ) وهو مستحسن يدخل حتى في العروض. والقبض فتصير (مفاعِلن) وهو مقبول بشرط أن لا يتفق الزحافان (الكف والقبض) في الجزء الواحد. أي لا يجوز أن يأتي (مفاعلُ).

الرجز

أجزاء هذا البحر أي وزنه (مستفعلن) ست مرات وله عروضان مشهورتان وثلاثة أضرب:

١ ـ العروض الأولى صحيحة (مستفعلن) لها ضربان أحدهما صحيح مثلها (مستفعلن) والآخر مقطوع وقد علمت أن القطع هو حذف آخر الوتد المجموع وإسكان ثانيه فإذا حذفنا نون (عِلُن) من (مستفعلن) وأسكنا لامه يصير (مستفعِلْ) فينقل إلى (مفعولن) وهو الضرب الثاني المقطوع.

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله:

أكـرم بـه أصـفـر راقـت صـفـرتـه جـوّاب آفـاق تـرامـت سـفـرتـه

تقطيعه

أكرم بهي = مستفعلن. أصفر را = مفتعلن (في هذا الجزء طي). قت

---

(١) له ضربان: الأول ما ذكر المؤلف والثاني يأتي مجزوءاً محذوفاً تحول فيه مفاعيلن إلى (مفاعي) ثم إلى (فعولن) كقوله:

ومـا ظـهـري لـبـاغـي الـضـيـم بـالـظـهـر الـذلـيـل (ك. أ).

صفرته = مستفعلن. جوواب أا = مستفعلن. فاقِن ترا = مستفعلن. مت سفرته = مستفعلن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني المقطوع قوله:

لا خيـر فـي مـن كـف عـنـا شـره إن كـان لا يُـرجـى لـيـوم الـحـاجـة

تقطيعه

لا خير في = مستفعلن. من كفف عن = مستفعلن. نا شرر هو = مستفعلن. إن كان لا = مستفعلن. يرجى ليو = مستفعلن. مِلحاجه = مفعولن.

٢ ـ العروض الثانية: مجزوءة صحيحة (مستفعلن) لها ضرب واحد مثلها. مثالها قوله:

حـسـبـي بـعـلـمـي إن نـفـع مـا الـذل إلا فـي الـطـمـع

تقطيعه

حسبي بعل = مستفعلن. مي إن نَفَع = مستفعلن. مذذل لال = مستفعلن. لافِططمع = مستفعلن.

وقد حُكي للرجز عروضان أخريان تقعان في ختام القصائد الأولى مشطورة كقول الحريري في مدحه للدينار:

لـولا الـتـقـى لـقـلـت جـلّـت قـدرتـه

والثانية منهوكة. فيكون كل بيت مركباً من مستفعلن مرتين. وهي نادرة جداً.

جوازات بحر الرَجَز

إن جوازات بحر الرجز كثيرة. وهو أقرب الأبحر الشعرية من الكلام المنثور. فلذلك سموه حمار الشعراء فأجازوا في (مستفعلن) أولاً: الخبن (مفاعلن) في حشوه وفي عروضه الثانية. وفي العروضين الأخريين. ثانياً: الطي في (مستفعلن) فتصير (مفتعلن) في كل أجزائه. ثالثاً: الخبل (وهو مركب من الخبن والطي) فتصير (فَعِلتن) لكنه غير مستحسن.

ومن خواص هذا البحر أن الشعراء أجازوا تغيير قافية كل بيت من أبياته لكنه

يعوض عن ذلك بالتصريع أي المطابقة بين الشطرين فتكون العروض والضرب تارة صحيحين (مستفعلن) وتارة مخبونين (مفاعلن) وحيناً مطويين (مفتعلن) وحيناً مخبولين (فَعِلَتُن) وطوراً مقطوعين (مفعولن) وربما جمع الشطران بين الصحيح والخبن أو الطي فيكون أحدهما (مستفعلن) والآخر (مفاعلن) أو (مفتعلن) كما يجمعون بين المقطوع وخبنه (مفعولن وفعولن).

وإليك بعض أبيات مزدوجة مصرعة تغيرت قافية كل بيت منها. وهي من قصيدة لأبي العتاهية. نذكرها على سبيل المثال لمزيد الإيضاح:

إن الفراغ والشباب والجدة — مفسدة للمرء أي مفسدة

تقطيعه

إننل فرا = مستفعلن. غوششبا = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). بَوَل جده = مفاعلن. مفسدتن = مفتعلن (في هذا الجزء طي). للمرء أي = مستفعلن. يمفسده = مفاعلن.

حسبك مما تبتغيه القوت — ما أكثر القوت لمن يموت

تقطيعه

حسبكمم = مفتعلن. ما تبتغي = مستفعلن. هِلقوتو = مفعولن. ما أكثر ل = مستفعلن. قوتلمن = مفتعلن. يموتو = فعولن.

والفقر فيما جاوز الكفافا — من اتقى الله رجا وخافا

تقطيعه

ولفقر في = مستفعلن. ما جاوزل = مستفعلن. كفافا = فعولن (في هذا الجزء قطع وخبن). منتتقل = مفاعلن. لاه رجا = مفتعلن. وخافا = فعولن.

لكل ما يؤذي وإن قلْ ألم — ما أطول الليل على من لم ينم

تقطيعه

لكل لما = مفاعلن. يؤذي وإن = مستفعلن. قل لألم = مفتعلن. ما أطوَلَلْ = مستفعلن. ليلعلا = مفتعلن. من لم ينم = مستفعلن.

وزنه (فاعلاتن) ست مرات. لكنه لا يستعمل تاماً[1] بل محذوفاً وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف. فإذا أسقطنا (تن) من (فاعلاتن) تصير (فاعلا) وتنقل إلى (فاعلن) فيصير وزن بحر الرَمَل هكذا:

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

ولهذا البحر عروضان وستة أضرب.

١ ـ العروض الأولى: محذوفة (فاعلن) لها ثلاثة أضرب: الأول صحيح (فاعلاتن). والثاني مقصور. وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله. فإذا أسقطنا نون (تن) من فاعلاتن وأسكنا تاءها تصير (فاعلات) وتنقل إلى (فاعلان) فهو الضرب الثاني المقصور. والضرب الثالث محذوف كعروضه (فاعلن).

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله:

قادني طرفي وقلبي للهوى كيف من طرفي ومن قلبي حذاري

تقطيعه

قادني طر = فاعلاتن. في وقلبي = فاعلاتن. للهوى = فاعلن. كيف من طر = فاعلاتن. في ومن قل = فاعلاتن. بي حذاري = فاعلاتن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني (فاعلان) قوله:

بأبي أحور غنى موهناً بغناء قصّر الليل الطويل

تقطيعه

بأبي أحْ = فَعِلاتن (في هذا الجزء خبن). ور غننا = فَعِلاتن. مَوْهِنَن = فاعِلُن. بغنائن = فَعِلاتن. قصصر اللي = فاعلاتن. لطويل = فاعلان.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث (فاعلن) قوله:

---

(١) الأولى أن يقال «صحيحاً» لأن المراد بالتام ما كان تام التفاعيل. ويستعمل هذا البحر تاماً ومجزوءاً. (ك. أ.).

لا تــقــل أصــلــي وفــصــلــي هــكــذا   إنــمــا أصــل الــفــتــى مــا قــد حــصــل

تقطيعه

لا تقل أص = فاعلاتن. لي وفصلي = فاعلاتن. هكذا = فاعلن. إننما أص = فاعلاتن. لُلفتى ما = فاعلاتن. قد حَصَلْ = فاعلن.

٢ ـ العروض الثانية: مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) لها ثلاثة أضرب أيضاً. الأول مسبغ. وقد علمت أن التسبيغ هو زيادة حرف ساكن على سبب خفيف. فإذا زدنا نوناً ساكنة على (تن) من (فاعلاتن) تصير (فاعلاتنن) وتنقل إلى (فاعلاتان) وهو الضرب الأول المسبغ. وضربها الثاني صحيح (فاعلاتن) والثالث محذوف (فاعلن).

مثال العروض الثانية المجزوءة مع ضربها الأول المسبغ (فاعلاتان) قوله:

لان حــتــى لــو مــشــى الــذ   ر عــلــيــه كــاد يــدمــيــه

تقطيعه

لان حتتى = فاعلاتن. لو مشذذر = فاعلاتن. رُ عَليهي = فَعِلاتن (في هذا الجزء خبن). كاد يدميه = فاعلاتان.

مثال العروض الثانية مع ضربها الثاني الذي هو مثلها قوله:

كــلــمــا أبــصــرت ربــعــاً   خــالــيــاً فــاضــت دمــوعــي

تقطيعه

كلما أب = فاعلاتن. صرت رَبْعن = فاعلاتن. خالِين فا = فاعلاتن. ضت دموعي = فاعلاتن.

مثال العروض الثانية مع ضربها الثالث (فاعلن) قوله:

قــلْ مــن يــنــقــاد لــلــحــق ومــن يــصــغــي لــه

تقطيعه

قللمَنْ يَن = فاعلاتن. قاد للحق = فاعلاتن. قِو مَن يُص = فعلاتن (في هذا الجزء خبن). غي لهو = فاعلن.

جوازات بحر الرَمَل

يجوز في فاعلاتن الخبن (فَعِلاتن) وهو مستحسن وربما دخل كل الأجزاء حتى العروض الأولى المحذوفة (فاعلن) فتصير (فَعِلن). ويجوز الكف أيضاً (فاعلاتُ) ولكن لا يجوز الجمع بينهما بل على سبيل التعاقب[1].

السريع

أجزاء هذا البحر أي وزنه (مستفعلن مستفعلن مفعولاتُ) مرتين. لكنه لا يستعمل تاماً بل يدخل الكشف والطي على الأكثر في جزئه الثالث (مفعولاتُ) فيصير (فاعلن) ويكون وزنه (مستفعلن مستفعلن فاعلن) مرتين.

ولهذا البحر عروضان مشهورتان وخمسة ضروب[2].

١ ـ العروض الأولى مكشوفة مطوية. وقد علمت أن الكشف حذف آخر الوتد المفروق وأن الطي حذف الرابع الساكن. فإذا حذفنا (تُ) من (مفْعولاتُ) ثم حذفنا منها الحرف الرابع الساكن وهو الواو تصير (مَفعُلا) فتنقل إلى (فاعلن) فيكون هو العروض الأولى المكشوفة المطوية.

ولهذه العروض الأولى ثلاثة ضروب.

الأول موقوف مطوي. والوقف هو تسكين آخر الوتد المفروق. والطي هو حذف الرابع الساكن. فإذا سكنا (تُ) من (مفعولاتُ) ثم حذفنا الواو منها تصير (مفْعُلاتْ) وتنقل إلى (فاعلان) وهو الضرب الأول.

الضرب الثاني مكشوف مطوي (فاعلن) فيكون مثل عروضه.

---

(١) الخبن يدخل في جميع أجزاء بحر الرمل أما الكف فيدخل فيه إلا أنه أقل من الخبن. ولا يدخل الضرب مطلقاً. (ك. أ).

(٢) له عروضان مشهورتان كما ذكر المؤلف وعروضان أخريان غير مشهورتين. فالأولى تأتي مشطورة موقوفة تصير فيها مفعولاتُ إلى مفعولاتْ وتحول إلى مفعولان كقوله:

ومـنـزلٍ مـــتـوحـش رثُ الـحـال

والثانية مشطورة مكشوفة تحول فيها مفعولات إلى مفعولا ثم إلى مفعولن كقوله:

يا صاحبي رحلي أقلا عذلي (ك. أ).

الضرب الثالث أصلم. والصلم هو كما تقدم بيانه حذف الوتد المفروق من آخر الجزء. فإذا حذفنا (لاتُ) من (مفعولاتُ) تصير (مفعُو) وتنقل إلى (فِعْلُن) وهو الضرب الثالث.

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع ضربها الأول (فاعلان) قوله:

قـد يـدرك الـمـبـطـئ مـن حـظـه والـخـيـر قـد يـسـبـق جـهـد الـحـريـص

تقطيعه

قد يدركل = مستفعلن. مبطئ من = مفتعلن (في هذا الجزء طي). حظظهي = فاعلن. والخير قد = مستفعلن. يسبق جه = مفتعلن (فيه طي). د لحريص = فاعلان.

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع ضربها الثاني (فاعلن) قوله:

مـن رزق الـعـقـل فـذو نـعـمـةٍ آثـارهـا واضـحـة ظـاهـرةْ

تقطيعه

من رزقل = مفتعلن (في هذا الجزء طي). عقلفذو = مفتعلن. نعمتن = فاعلن. أآثارها = مستفعلن. واضحتن = مفتعلن. ظاهره = فاعلن.

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع الضرب الثالث (فعْلُن) قوله:

تـأن فـي الـشـيء إذا رمـتـه لـتـدرك الـرشـد مـن الـغـي

تقطيعه

تأننفش = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). شيء إذا = مفتعلن (فيه طي). رُ متهو = فاعلن. لتدركر = مفتعلن. رشد مِنلْ = مفتعلن. غيِّي = فِعْلُن.

٢ ـ العروض الثانية مكشوفة مخبولة. وإيضاح ذلك أن الكشف هو حذف آخر الوتد المفروق. وأن الخبل هو اجتماع الخبن والطي. فإذا حذفنا (تُ) من (مفعولاتُ) ثم حذفنا ثانيها الساكن وهو الفاء ورابعها الساكن وهو الواو تصير (معَلا) وتنقل إلى (فَعِلُن) وهي العروض الثانية المكشوفة المخبولة.

ولهذه العروض الثانية ضربان: الضرب الأول كالعروض مكشوف مخبول (فَعِلُن) والضرب الثاني أصلم (فِعْلُن).

مثال العروض الثانية مع ضربها الأول قوله:

سبحان من لا شيء يعدله كم من غني عيشه كدر

تقطيعه

سبحان من = مستفعلن. لا شيء يع = مستفعلن. دُلُهو = فَعِلُن. كم من غني = مستفعلن. ين عيشهو = مستفعلن. كدرو = فَعِلُن.

مثال العروض الثانية (فَعِلُن)، مع ضربها الثاني (فِعْلُن) قوله:

من أصبحت دنياه غايته كيف ينال الغاية القصوى

تقطيعه

من أصبحت = مستفعلن. دنياه غا = مستفعلن. يتهو = فَعِلُن. كيف ينا = مفتعلن (فيه طي). لُلغايتل = مستفعلن. قصوى = فِعْلُن.

جوازات هذا البحر

يستحسن في مستفعلن الخبن (مفاعلن) كما يستحسن فيه الطي (مفتعلن).

المنسرح

أجزاء هذا البحر (مستفعلن مفعولاتُ مستفعلن) مرتين. ولكنه لا يستعمل تاماً بل يدخل في جزئيه الثاني والثالث الطي فجزؤه (مفعولاتُ) يصير (فاعلاتُ) و(مستفعلن) يصير (مفتعلن) ويكون وزنه على الغالب هكذا (مستفعلن فاعلاتُ مفتعلن) مرتين.

عروضه:

ولهذا البحر عروض مشهورة واحدة وهي مطوية (مفتعلن) ولها ضرب واحد مثلها. مثالها قوله:

لا تسأل المرء عن خلائقه في وجهه شاهد من الخبر

تقطيعه

لا تسألل = مستفعلن. مرء عَنخَ = فاعلاتُ. لائقهي = مفتعلن. في وجههي = مستفعلن. شاهدنم = فاعلاتُ. نَلخبري = مفتعلن.

ومنه قول المتنبي:

لا تحسبوا ربعكم ولا طللَه		أول حي فراقكم قتله

وله عروضان أخريان غير مشهورتين. الأولى منهوكة موقوفة ممنوعة من الطي (مفعولات) لها ضرب واحد مثلها. مثالها قوله:

قد قال لي باستعبار		صبراً بني عبد الدار

تقطيعه

قد قال لي = مستفعلن. بستعبار = مفعولاث. صبرن بني = مستفعلن. عبددار = مفعولاث.

والثانية منهوكة مكشوفة ممنوعة من الطي. (مفعولن). وضربها مثلها. مثالها قوله:

عاضت بوصل صدا		تريد قتلي عمدا

تقطيعه

عاضت بوص = مستفعلن. لِن صددا = مفعولن. تريد قت = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). لي عمدا = مفعولن.

الخفيف

أجزاء هذا البحر (فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن) مرتين. ولهذا البحر عروضان مشهورتان وضربان مثلهما.

١ ـ العروض الأولى صحيحة (فاعلاتن) لها ضرب مثلها يجوز فيه التشعيث وهو حذف أول أو ثاني الوتد المجموع فيصير (مفعولن) عوض (فالاتن).

مثال هذه العروض الصحيحة مع ضربها الصحيح قوله:

كم كريم أزرى به الدهر يوماً		ولئيم تسعى إليه الوفود

تقطيعه

كم كريمن = فاعلاتن. أزرى بهد = مستفعلن. دهر يومن = فاعلاتن. ولئيمن = فَعِلاتن (في هذا الجزء خبن). تسعى إِلَيْ = مستفعلن. هل وفودو = فاعلاتن.

٢ ـ العروض الثانية محذوفة (فاعلن) ولها ضرب مثلها. مثالها قوله:

ليت شعري ماذا ترى في هوى   قادك عاجلاً إلى رمسه

تقطيعه

ليت شعري = فاعلاتن. ماذا ترى = مستفعلن. في هَوَن = فاعلن. قادكا عا = فاعلاتن. جلن إلى = منفعلن (في هذا الجزء خبن). رمسهي = فاعلن.

وإليك مثالاً آخر لهذه العروض المحذوفة في البيت الآتي إلا أنه دخل في بعض أجزائه خبن:

ليت من شفّني هواه رأى   زفرات الهوى على كبدي

تقطيعه

ليت من شف = فاعلاتن. فني هوا = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). هرأى = فعلن (فيه خبن). زفراتل = فعلاتن (فيه خبن). هوى على = مفاعلن (فيه خبن). كبدي = فَعِلن (فيه خبن أيضاً).

قد قلنا في العروض الأولى الصحيحة إن ضربها يجوز فيه التشعيث. وإليك مثالاً لضرب فيه تشعيث:

ليس من مات فاستراح بميتٍ   إنما الميت ميت الأحياء

تقطيعه

ليس من ما = فاعلاتن. تفسترا = مفاعلن (فيه خبن). ح بميتن = فعِلاتن (فيه خبن). انتمل مي = فاعلاتن. تميتل = مفاعلن (فيه خبن). أحيائي = مفعولن.

قد علمت أن للبحر الخفيف عروضين هما اللتان ذكرناهما لك فيما تقدم. غير أن هناك من يروي له عروضاً ثالثة مجزوءة. إلا أنها نادرة. وعليه فعلى هذه العروض يكون وزنه (فاعلاتن مستفعلن) مرتين. وهذا مثالها:

ليت شعري ماذا ترى   أمُّ عمرو في أمرنا

تقطيعه

ليت شعري = فاعلاتن. ماذا ترى = مستفعلن. أممعمرن = فاعلاتن. في أمرنا = مستفعلن.

جوازات هذا البحر

يجوز في (فاعلاتن) وفي (مستفعلن) أن يدخل عليهما الخبن. وهو مستحسن ويكون دخوله عليهما حتى في العروضين والضربين فيصيران (فعلاتن ومفاعلن) كما رأيت في الأمثلة المذكورة آنفاً. ويدخل عليهما الكف قليلاً. والكف هو حذف السابع الساكن فيصيران (فاعلاتُ) و(مستفعلُ). ولكن لا يجوز وجود الخبن مع الكف بل يأتيان بالمعاقبة.

المضارع

أجزاء هذا البحر في الأصل (مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن) مرتين. لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير:

مـــفـــاعـــيـــلـــن فـــاعـــلاتـــن   مـــفـــاعـــيـــلـــن فـــاعـــلاتـــن[1]

ولهذا البحر عروض واحدة (فاعلاتن) لها ضربٌ واحد مثلها. ويجوز الكف في العروض فتصير (فاعلاتُ)[2].

ومن خصائص هذا البحر أنه لا يأتي (مفاعيلن) في شطريه إلا مقبوضاً (مفاعلن) أو مكفوفاً (مفاعِلُ) بشرط أن يتعاقب الزحافان.

مثاله قوله:

أرى لـــلـــصـــبـــا وداعـــا   ومـــا يـــذكـــر اجـــتـــمـــاعـــا
كـــأن لـــم يـــكـــن جـــديـــراً   بـــحـــفـــظ الـــذي أضـــاعـــا
ولـــم يُـــصـــبِـــنـــا ســـروراً   ولـــم يـــلـــهِـــنـــا ســـمـــاعـــا

تقطيعه

أرى لِضصِ = مفاعِلُ. با وداعا = فاعلاتن. وما يذكُ = مفاعِلُ. رجتماعا = فاعلاتن[3].

---

(١) التفعيلة الثانية في هذا البحر هي (فاع لاتن) بمقطعين منفصلين لا (فاعلاتن) مندمجة، وكذلك تكون في شطري البيت. (ك. أ).

(٢) أي تكون «فاع لاتُ» (ك. أ).

(٣) هذا البحر قليل الاستعمال حتى أن الأخفش أنكر أن يكون من أوزان شعر العرب. وليس من شك أنه قليل الورود. وأورد له الخليل بعض الشواهد. (ك. أ).

المقتضب

أجزاؤه الأصلية (مفعولات مستفعلن مستفعلن) مرتين. لكنه لا يأتي إلا مجزوءاً فيصير (مفعولات مستفعلن) مرتين. ولهذا البحر عروض واحدة مجزوءة مطوية (مفتعلن) عوض (مستعلن). لها ضرب واحد مثلها.

ومن خصائص هذا البحر في الزحاف أنه يجب في (مفعولات) الخبن أو الطي على سبيل المراقبة[1]. فيصير بالخبن (مفاعِلُ) عوض (فعولاتُ) ويصير بالطي (فاعلاتُ) عوض (مفعلاتُ). مثاله قول الشاعر:

عـــاذلـــيّ حـــســـبـــكـــمـــا قـــد غـــرقـــت فـــي لـــجـــج
هـــل عـــلـــيّ ويـــحـــكـــمـــا إن عـــشـــقـــت مـــن حـــرج

تقطيعه

عاذليّ = فاعلاتُ. حسبكما = مفتعلن. قد غرقت = فاعلاتُ. في لجحي = مفتعلن.

ومنه قول أبي نواس المشهور:

حـــامـــل الـــهـــوى تـــعـــب يـــســـتـــخـــفـــه الـــطـــرب

المجتث

أجزاؤه الأصلية (مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن) مرتين[2]. لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير (مستفعلن فاعلاتن) مرتين. وللمجتث عروض واحدة مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) ولها ضرب مثلها (فاعلاتن) يجوز فيهما ـ أي في العروض والضرب ـ التشعيث فتصيران (مفعولن)[3].

وقد علمت أن التشعيث هو حذف أول أو ثاني الوتد المجموع. مثاله قول الشاعر:

---

(١) أي أنه إذا وقع أحد الزحافين امتنع وقوع الآخر ولا تسلم التفعيلة من أحدهما. (ك. أ).
(٢) التفعيلة الأولى هي هكذا «مستفع لن». (ك. أ).
(٣) تكون فاعلاتن بعد التشعيث (فالاتن) ثم تحول إلى (مفعولن). (ك. أ).

البـــطـــن مـــنــهـــا خـــمـــيـــص والـــوجـــه مـــثـــل الـــهـــلال

تقطيعه

البطن من = مستفعلن. ها خميص = فاعلاتن. والوجه مث = مستفعلن. للهلالي = فاعلاتن.

جوازات هذا البحر

يستحسن في أجزائه كلها الخبن. فبه مستفعلن تصير (مفاعلن). وفاعلاتن تصير (فعِلاتن). ويقبل فيهما الكف أيضاً فيصيران (مستفعلُ) و(فاعلاتُ). وقد يجتمع فيهما الخبن والكف فتصيران (مفاعلُ) و(فعِلاتُ) وهذا فيهما قبيح.

بقي هنا أن نوضح لك ما قلناه آنفاً من أن هذا البحر أعني المجتث يجوز في عروضه وضربه التشعيث فتصيران (مفعولن) بدل (فاعلاتن) فمثال ذلك قوله:

يـــا لائـــمـــاً فـــي الـــحـــب دع عـــنـــك لـــوم الـــصـــب

مـــا الـــحـــب إلا نـــارٌ مـــشـــبـــوبـــة فـــي الـــقـــلـــب

تقطيعه

يالائمن = مستفعلن. فِلْحُبْبي = مفعولن. دع عنك لو = مستفعلن. مَصْصَبْبِي = مفعولن. مَلحبب إلْ = مستفعلن. لا نارن = مفعولن. مشبوبتن = مستفعلن. فِلْقَلْبي = مفعولن.

وإليك مثالاً آخر يظهر لك في تقطيعه ما ذكرناه لأجزاء هذا البحر من الزحاف المستحسن وهو الخبن:

لـــمّـــا ســـألـــتـــك شـــيـــئـــاً بـــدلـــت رشـــداً بـــغـــي

مـــمـــن تـــعـــلـــمـــت هـــذا أن لا تـــجـــود بـــشـــي

أمـــا مـــررت بـــعـــبـــدِ لـــعـــبـــد حـــاتـــم طـــي

تقطيعه

لمما سأل = مستفعلن. تك شيأن = فعِلاتن (في هذا الجزء خبن). بددلت رش = مستفعلن. دن بغيبي = فاعلاتن. ممن تعل = مستفعلن. لم ت هاذا =

فاعلاتن. ان لا تجو = مستفعلن. دبشيي ي = فعلاتن (في هذا الجزء خبن). أما مرر = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). تَ بعبدن = فعلاتن (فيه خبن). لعبد حا = مفاعلن (فيه خبن). تم طيي ي = فعلاتن (فيه خبن).

الأبحر المنفردة الخماسية

المتقارب

أجزاؤه (فعولن) ثماني مرات. ولهذا البحر عروض واحدة صحيحة (فعولن) لها ثلاثة ضروب. الضرب الأول صحيح كالعروض (فعولن).

الضرب الثاني مقصور. وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله. فإذا أسقطنا نون (لن) من (فعولن) وأسكنا لامها تصير (فعولْ) وهو الضرب الثاني المقصور.

الضرب الثالث محذوف وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف فإذا أسقطنا (لن) من فعولن تصير (فعو) وتنقل إلى (فَعَلْ) وهو الضرب الثالث المحذوف.

مثال عروضه الأولى مع ضربها الأول قوله:

وكـــنـــا نـــعـــدك لـــلـــنـــائـــبـــات فـــهـــا نـــحـــن نـــطـــلـــب مـــنـــك الأمـــانـــا

تقطيعه

وكننا = فعولن. نعِدُدُ = فعولُ (في هذا الجزء قبض). كلننا = فعولن. ئبات = فعولُ (فيه قبض). فهانح = فعولن. ننطلُ = فعولُ (فيه قبض). بمنكل = فعولن. أمانا = فعولن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني (فعولْ) قوله:

فـــؤادي رمـــيـــت وعـــقـــلـــي ســـبـــيـــت ودمـــعـــي مـــريـــت ونـــومـــي نـــفـــيـــت

بـــصـــد اصـــطـــبـــاري إذا مـــا صـــددت ويـــنـــأى عـــزائـــي إذا مـــا نـــأيـــت

تقطيعه

يصد دص = فعولن. طباري = فعولن. إذا ما = فعولن. صددت = فعولُ (في هذا الجزء قبض). وينأى = فعولن. عزائي = فعولن. إذا ما = فعولن. نأيت = فعولُ.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث (فَعَلْ) قوله:

تــلــقَّ الأمــور بــصــبــرٍ جــمــيــل وصـــدرٍ رحــيـــب وخـــلِّ الـــحـــرج

تقطيعه

تلققْلْ = فعولن. أمورَ = فعولُ (فيه قبض). بصبرن = فعولن. جميلن = فعولن. وصدرن = فعولن. رحيبن = فعولن. وخَلْلِلْ = فعولن. حَرَج = فَعَل.

تنبيه:

ربما جاءت لهذا البحر عروض ثانية مجزوءة محذوفة وضربها مثلها. ولكنها نادرة فلذا لم نذكرها فيما مر. مثالها قول الشاعر:

قـــضـــى الله بـــالـــحـــب لـــي فـــصـــبـــراً عـــلـــى مـــا قـــضـــى

تقطيعه

قضللا = فعولن. هُبلحُبْ = فعولن. بلي = فَعَلْ. فصبرن = فعولن. على ما = فعولن. قضى = فَعَلْ.

ومن هذا القبيل أيضاً هذان البيتان:

رمـــيـــت فـــؤادي فـــمـــا تـــركـــت بـــه مـــنـــهـــضـــا

فـــقـــوســـك شـــريـــانـــه ونـــبـــلـــك جـــمـــر الـــغـــضـــا

ولا حاجة إلى تقطيعهما فهو ظاهر.

جوازات بحر المتقارب

يجوز أن يدخل على (فعولن) القبض في كل الأجزاء فتصير (فعولُ). ويدخل عليها من شبه الزحاف الثلم فتصير (فَعْلُن) عوض (عولن) لأن الثلم هو الخرم فإن الجزء المخروم يسمى أثلم إذا لم يلحقه تغيير آخر كما تقدم بيانه.

المتدارك

أجزاؤه (فاعلن) ثماني مرات. وله عروضان وضربان:

١ ـ العروض الأولى صحيحة (فاعلن) ولها ضرب مثلها.

٢ ـ العروض الثانية مجزوءة صحيحة (فاعلن). لها ضرب مثلها.

مثال العروض الأولى مع ضربها قوله:

لم يدع من مضى للذي قد غبر   فضل علم سوى أخذه بالأثر

تقطيعه

لم يدع = فاعلن. من مضى = فاعلن. لِلْلَذي = فاعلن. قد غبر = فاعلن.
فضلَ عِل = فاعلن. من سوى = فاعلن. أخذهي = فاعلن. بالأثر = فاعلن.

مثال العروض الثانية المجزوءة مع ضربها قوله:

قف على دارهم وابكين   بين أطلالها والدمن[1]

تقطيعه

قف على = فاعلن. دارهم = فاعلن. وابكين = فاعلن. بين أط = فاعلن.
لالها = فاعلن. ودمن = فاعلن.

جوازات هذا البحر

كثيراً ما يدخل على (فاعلن) الخبن في كل أجزائه فيصير (فَعِلُنْ) ويسمى البحر إذ ذاك «الخبب» لشبهه بخبب الخيل. ويدخله أيضاً الإضمار بعد الخبن فيصير (فعْلُن) ويعرف إذ ذاك «بدق الناقوس» و«قطر الميزاب» لأنه يشبه وقع القطرات من الميزاب بعد انقطاع المطر[2].

---

(١) ولها ضربان آخران: مجزوء مخبون مرفل تصير فاعلن فيه إلى (فعلاتن) نحو قوله:
دارَ سعدى بِبحر عُمان   قد كساها البلى الملون.
ومجزوء مذيل تصير فيه فاعلن إلى فاعلان نحو قوله:
هذه دارهم أقفرت   أم زبور محتها الدهور

(٢) هذا البحر هو الذي استدركه الأخفش على الخليل، ويسميه آخرون المحدث أو المخترع. (ك. أ.).

القوافي

إن الذي تقدم من مباحث فن العروض إنما هو خاص بالوزن. ولما كانت القافية من لوازم الشعر غير المنفكة عنه لزم بعد الفراغ من الوزن أن نتكلم عن القوافي إتماماً للمباحث السابقة. فنتكلم أولاً عن تعريفها عند العروضيين ثم عن لزومها في الشعر. ثم عن غير ذلك من المباحث المتعلقة بها.

تعريف القافية

القافية في اللغة مؤخر العنق ومنه: يقعد الشيطان على قافية أحدكم. الحديث. وهي في اصطلاح العروضيين (على رأي الأخفش) آخر كلمة في البيت كلفظة موعد في قول طرفة:

ويأتيك بالأخبار من لم تجد له بتاتاً ولم تضرب له وقت موعد

وهي على رأي الخليل من آخر حرف ساكن في البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله.

فعلى رأي الخليل تكون القافية إما كلمة كلفظة موعد في بيت طرفة المتقدم فإن آخر ساكن فيها هو الياء في (موعدي) وأول ساكن يليها هو الواو مع الحرف الذي قبله وهو الميم المتحرك. أو تكون كلمتين مثل (لم ينم) في قول أبي العتاهية:

لكل ما يؤذي وإن قلّ ألم ما أطول الليل على من لم ينم

أو تكون بعض كلمة مثل (لا لا) من زلالا في قول المتنبي:

ومن يك ذا فم مرٍ مريض يجد مراً به الماء الزلالا

أما على رأي الأخفش فالقافية في بيت أبي العتاهية هي (ينم) وحدها وفي بيت المتنبي هي (الزلالا) كلها. ونحن هنا لا نريد أن ندخل بين الأخفش والخليل بالمناقشة فيما قالاه لأن كلا القولين وافٍ بالغرض الذي نريده من الكلام عن القافية.

سوى أننا نقول إن القافية كما تكون في اللغة بمعنى مؤخر العنق تكون بمعنى التابعة أيضاً إذ هي من قولهم قفا أثره إذا تبعه. ولما كانت القافية تشتمل على حرف الروي الذي يتبع به كل بيت ما قبله كان الغرض الأول منها هو التقفية أي الاتباع بتكرار الروي. فالقافية إنما سميت قافية لأنها في كل بيت تقفو أي تتبع البيت الذي سبقها بأن تأتي بروي مثل رويه. وبالنظر إلى هذا يكون الغرض الأول من القافية هو حرف الروي الذي به تصير القافية قافية. وأما ما عداه من الأغراض كحرف التأسيس والرديف والمجرى وغير ذلك فإنما هي أغراض ثانوية تتم بها التقفية.

فإن قلت إذا كان الغرض من القافية هو التقفية أي الاتباع بالروي فلماذا نرى الأخفش والخليل كليهما لم يأخذا في تعريفها بمعنى الاتباع بل قال الأول هي آخر كلمة في البيت وقال الثاني هي من آخر حرف ساكن في البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله. وليس في هذين التعريفين ما يدل على أن الغرض الأول منها هو التقفية أي الاتباع كما تقول.

قلت إنهما لو أخذا في تعريفها معنى الاتباع لكان التعريف غير جامع لأنه لا يشمل قافية البيت الأول من القصيدة. وكذلك لا يشمل قافية البيت المفرد إذ يجوز أن يقول الشاعر بيتاً مفرداً. ولا ريب أن هذا البيت المفرد فيه قافية وليس فيه اتباع. فلهذا لم يأخذا في تعريفها معنى الاتباع وإن كان ذلك هو الغرض الأول منها.

هل القافية من لوازم الشعر

لا ريب أن الكلام الموزون إنما وجد لينشد في الأغاني ولا بد في الأغاني من نغمات متكررة كما نشاهده في أغاني جميع الأمم. وذلك ما يسمى في كلام الموسيقيين اليوم (بالنقرات). وإذا كان لا بد في الأغاني من نغمات متكررة. فلا

بد في الكلام الموزون من قوافٍ تمثل بتكررها تلك النغمات المتكررة في الأغاني. وعليه فالكلام الموزون وإن شئت فقل الشعر بلا قافية مخالف للغاية المطلوبة التي لأجلها وجد الشعر وهي الغناء.

ولا صحة لما يقال من أن الشعر الإفرنجي لا قوافي له. وإنما نعلم أن بعض الشعوب الإفرنجية تفننوا في قوافي شعرهم فنوعوها وباعدوا ما بينها. لا أنهم أخلوا شعرهم من القافية بالمرة. على أن هذا التفنن والتنوع في القوافي موجود عند الأمة العربية أيضاً. كما نراه في الموشحات والمسمطات ونحوها من الشعر العربي.

ما ينبغي للناظم والأديب أن يعرفه من القوافي

ينبغي للناظم والأديب أن يعرف من القافية خمسة أمور: (١) حروفها (٢) حركاتها (٣) أنواعها (٤) حدودها (٥) عيوبها. ونتكلم مجملاً عن هذه الأمور الخمسة واحداً فواحداً.

١ ـ حروف القافية

حروف القافية ستة وهي الروي والتأسيس والردف والوصل والخروج والدخيل. وهي كلها إذا دخلت في أول القصيدة تلزم جميع أبياتها. وقد جمعها الحلي في قوله:

مجرى القوافي في حروف ستة … كالشمس تجري في علو بروجها
تأسيسها ودخيلها مع ردفها … ورويها مع وصلها وخروجها

(الرويّ)

هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة فتنسب إليه فيقال قصيدة لامية أو ميمية أو نونية إن كان حرفها الأخير لاماً أو ميماً أو نوناً. فالروي في البيت الآتي هو الدال من (بد) كما ترى:

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى … عدواً له ما من صداقته بد

وكأنهم سموه روياً لأن البيت به يكون تاماً. أخذوه من الشرب الروي أي التام فكأن الناظم يشرب ماء فإذا بلغ هذا الحرف فقد ارتوى وصار شربه روياً.

الحروف التي لا تكون روياً:

إن الحروف كلها يمكن أن تكون روياً إلا حروف العلة الثلاثة إذا كانت زائدة أو متولدة من الإشباع كالألف والواو في بيتا، وعمرو.

وإلا هاء التأنيث والإضمار الساكنتين وهاء الوقف نحو: وردَهْ، وضَرَبَهْ، ولمه.

وإلا ألف التأنيث المقصورة وألف التثنية نحو: حسنى وقَتَلا.

وإلا واو الضمير وياءه بعد حركة تجانسهما نحو: اقتلوا واقتلي. وهما تصلحان بعد الفتحة نحو أخشَىْ وأخشوا.

وإلا نون التنوين ونون التوكيد. أما الهاء المتحركة بعد حرف ساكن نحو: فَناهُ وعليهِ. وحروف العلة المتحركة نحو: ظبي وعصايَ وعضو.

والألف المقصورة الأصلية مثل: رمى ومعنى. وتاء التأنيث المتحركة نحو فتاةُ. وياء المنقوص في قولك القاضي. فكل ذلك يصلح أن يكون روياً إلا أنه نادر[1]. واعلم أنه لا يدخل بعد الروي إلا حرف الوصل وهاء الخروج وهما لا يحسبان روياً وسنتكلم عنها قريباً.

(التاسيس)

هو ألف هاوية لا يفصلها عن الروي إلا حرف واحد متحرك كألف (كامل) في قوله:

وإذا أتـتـك مـذمـتـي مـن نـاقـص ... فـهـي الـشـهـادة لـي بـأنـي كـامـل

وإذا كانت الألف في غير كلمة الروي لا تعد تأسيساً كما في قول عنترة:

ولـقـد خـشـيـت بـأن أمـوت ولـم تـدر ... لـلـحـرب دائـرة عـلـى ابـنـي ضـمـضـم

الـشـاتـمـي عـرضـي ولـم أشـتـمـهـمـا ... والـنـاذريـن إذا لـم ألـقـهـمـا دمـي

فلم تحسب ألف المثنى في (ألقهما) تأسيساً.

---

(١) ويلحق بياء المنقوص ياء النسب المخففة كمصري وشامي وعراقي ومما يصلح أن يكون روياً أيضاً غير ما سبق الواو الأصلية الساكنة المضموم ما قبلها كواو يغزو ويعلو، وكذا تاء التأنيث الساكنة كقامت. . . (ك. أ.).

(الردف)

هو حرف لين (أي واو أو ياء بعد حركة لم تجانسهما) أو حرف مد (أي ألف أو واو أو ياء بعد حركة مجانسة) قبل الروي يتصلان به فمثال حرف اللين الياء في (عين) من قول أبي العتاهية:

الدار لو كنت تدري يا أخا مرح دار أمامك فيها قرة العين

ومثال حرف المد الواو في رسول ومتبول من قول المتنبي:

ما لنا كلنا جوٍ يا رسول أنا أهوى وقلبك المتبول

وربما جمعوا بين الواو والياء في ردف المد. وهذا لا يجوز في ردف اللين كقول السموأل وقد جمع بين فعول ونزيل:

إذا سيد منا خلا قام سيد قؤول بما قال الكرام فعول

وما أخمدت نار لنا دون طارق ولا ذمنا في النازلين نزيل

تنبيه:

اعلم أن شعراء العرب يلتزمون الردف في الضرب الثالث من الطويل (فعولن) نحو قوله:

ولا خير فيمن لا يوطن نفسه على نائبات الدهر حين تنوب

وفي الضرب المقطوع من البسيط (فِعْلن) كقوله:

ذكرُ الفتى عمره الثاني وحاجته ما قاته وفضول العيش أشغال

وفي الضرب المقصوم من الكامل (مفعولن) كقوله[1]:

دارت قديماً في الفضاء رحى القوى فغدا الأثير دقيقها المنخولا

وفي الضرب المقطوع من الرجز (مفعولن) كقوله:

حسبك مما تبتغيه القوت ما أكثر القوت لمن يموت

وقد مر بيان ذلك متفرقاً عند الكلام على صور الأبحر.

---

(١) البيت للمؤلف من قصيدة له بعنوان «الغروب» الديوان ٤/١٨. (عبد الحميد الرشودي).

(الوصل)

هو حرف مد ينشأ من إشباع الحركة في آخر الروي المطلق كقول الشاعر:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع[1]

فالوصل هو الواو المتولدة من إشباع حركة العين في تنفع فهي بمنزلة تنفعو.

وربما كان الوصل أصلياً كالألف في عصا من قوله:

واللوم للحر مقيم رادع والعبد لا يردعه إلا العصا

وقد أكثروا من زيادة ألف الوصل بعد الفعل الماضي. كقول أبي أذينة: «ما كل يوم ينال المرء ما طلبا» أو المفعول به كقوله أيضاً: «رأيت رأياً يجر الويل والحربا».

ويحسبون أيضاً كوصل هاء الضمير الساكنة وهاء التأنيث وهاء السكت[2] كقول زهير:

ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فليتق الله سائله

وكقول الخنساء ترثي أخاها معاوية:

ألا لا أرى في الناس مثل معاوية إذا طرقت إحدى الليالي بداهيه

يلينا وما تبلى تعار وما ترى على حدث الأيام إلا كما هيه

(الخروج)

هو حرف مد يلي هاء الوصل كالياء المتولدة من إشباع الهاء في مساويه من قول الشاعر:

لا تحفظن على الندمان زلته واقبل له العذر واحلم عن مساويه

فإنها بمنزلة (مساويهي).

---

(١) لأبي ذؤيب الهذلي من قصيدته المشهورة التي أولها: أمن المنون وريبها تتوجع. (ك. أ).

(٢) وقد يكون حرف المد ياء بإشباع الكسرة كقول عدي بن زيد:

ألا من مبلغ النعمان عني وقد تهدى النصيحة بالمغيب (ك. أ).

(الدخيل)

هو حرف متحرك فاصل بين التأسيس والروي كالدال في صادق من قوله:

فلا تقبلنهم إن أتوك بباطلٍ ففي الناس كذاب وفي الناس صادق

حركات القافية

حركات القافية ست: الرس، والإشباع، والحذو، والتوجيه، والمجرى، والنفاذ. وقد جمعها الحلي بقوله:

إن القوافي عندنا حركاتها ست على نسقٍ بهنّ يلاذ
رس وإشباع وحذو ثم تو جيه ومجرى بعده ونفاذ

١ ـ الرس: هو حركة ما قبل ألف التأسيس كحركة الدال في قولك (جداول) وقيل لهذه الحركة رس لأنها أول القافية على رأي الخليل. فإن الرس ابتداء الشيء وأوله.

٢ ـ الإشباع: هو حركة الدخيل ككسرة الواو في (جداول).

٣ ـ الحذو: هو حركة ما قبل الردف كحركة الميم في قولك (مال، ومين) وحركة السين في رسول والراء في كريم. وقيل لها حذو لأنها حذو الرديف أي بإزائه.

٤ ـ التوجيه: هو حركة ما قبل الروي المقيد أي الساكن كضمة القاف في قولك (لم يقل).

٥ ـ المجرى: حركة الروي كحركة اللام من قولك (منزل) في قصيدة لامية.

٦ ـ النفاذ: هو حركة هاء الوصل الواقعة بعد الروي كحركة الهاء في قولك (منارها) والهاء في قوله: «تجرد المجنون من كسائه»، وقيل لها نفاذ لأنها خالطت الروي وخرجت منه كالسهم الذي ينفذ في الرمية من شق منها ويخرج طرفه من الشق الآخر.

إن هذه الحركات الست التي يقال لها حركات القافية تجب المحافظة عليها في كل الأبيات إذا دخلت في البيت الأول من القصيدة. وقد استثنوا من ذلك حركة

التوجيه في الروي المقيد. فيجوز الجمع مثلاً بين بعُذ وصَعِذ وقَصَذ كما في قول المتنبي:

فهمت الكتاب أبر الكتب　　فسمعاً لأمر أمير العرب
وطوعاً له وابتهاجاً به　　وإن قصر الفعل عما وجب
وما عاقني غير خوف الوشاة　　وإن الوشايات طرق الكذب

فالتوجيه في هذه الأبيات مختلف كما ترى. وقيل يستثنى من ذلك أيضاً حركة واو الردف ويائه. والصحيح أن ذلك معيب.

أنواع القافية

القوافي كلها إما مطلقة وإما مقيدة. فالمطلقة هي القافية التي يكون رويها متحركاً. وهذه ستة أنواع:

١ ـ مؤسسة نحو هياكل.

٢ ـ مؤسسة موصولة بهاء نحو صنائعها.

٣ ـ مردفة نحو عماد وعمود وعميد.

٤ ـ مردفة موصولة بهاء نحو سواده، ورسوله، ونزيله.

٥ ـ مردفة موصولة بلين نحو وحدانا.

٦ ـ مجردة من الردف والتأسيس نحو يمنع.

وأما القافية المقيدة فهي التي يكون رويها ساكناً وهي ثلاثة أنواع:

١ ـ مجردة من الردف والتأسيس نحو جَمَعْ.

٢ ـ مردفة بالألف نحو زحام. أو بالواو والياء نحو نوزْ ونير.

٣ ـ مؤسسة نحو صانع.

حدود القافية

للقافية خمسة حدود وذلك باعتبار ما تحرك منها بين الساكنين الأخيرين في القافية. وهي هذه: المتكاوس والمتراكب والمتدارك والمتواتر والمترادف. وقد جمعها الحلي بقوله:

حصر القوافي في حدودٍ خمسةٍ فاحفظ على الترتيب ما أنا واصف
متكاوس متراكب متدارك متواتر من بعده المترادف

١ ـ المتكاوس: هو أن يتوالى أربعة متحركات بين ساكني القافية كقول الشاعر: «زلت به إلى الحضيض قدمه» إن الساكن الأخير في هذه القافية هو الهاء من (قدمه) وأول ساكن يليه قبله هو الياء من (الحضيض) وبينهما أربعة متحركات هي الضاد والقاف والدال والميم الذي هو حرف الروي. وهذا في القوافي نادر جداً وقد حاولت أن أورد له مثالاً آخر فلم أجده، والشعر من أرجوزة لشاعر قديم لا أتذكر اسمه[1] قال فيه:

الشعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه يريد أن يعربه فيعجمه

وقوله فيعجمه مرفوعاً على تقدير (فهو يعجمه).

والظاهر أنهم سموا هذا الحد من القافية متكاوساً لتكاثفه بتوالي أربع حركات فيه من قولهم: «تكاوس العشب» إذا كثف وغلظ.

٢ ـ المتراكب هو أن يتوالى ثلاثة متحركات بين ساكني القافية كقول المتنبي وهو من البحر البسيط:

أجاب دمعي وما الداعي سوى طلل دعا فلباه قبل الركب والإبل

فإن آخر ساكن في القافية هو الياء في (الإبلي) وأول ساكن يليه قبله هو اللام من (ال) وبينهما ثلاثة متحركات الهمزة والباء واللام.

٣ ـ المتدارك: هو أن يتوالى حرفان متحركان بين ساكنيها كقول المتنبي وهو من الطويل:

واتعب من ناداك من لا تجيبه وأغيظ من عاداك من لا تشاكل

فإن آخر ساكن في قافيته هو الواو من (تشاكلو) وأول ساكن يليه قبله الألف من (تشاكل) وبينهما حرفان متحركان الكاف واللام.

---

(١) هو للحطيئة. (ك. ا).

٤ ـ المتواتر هو أن يقع متحرك واحد بين ساكني القافية كقول المتنبي وهو من الخفيف:

آلـــة الـــعـــيـــش صـــحـــة وشـــبـــاب فـــإذا ولـــيـــا عـــن الـــمـــرء ولّـــى

فإن القافية في هذا البيت (ولّلا) وآخر ساكن فيها هو الألف والساكن الذي يليها قبلها هو اللام الأولى من (ولّلا) وبينهما حرف واحد متحرك وهو اللام الثانية التي هي حرف الروي.

٥ ـ المترادف: هو أن يجتمع ساكنان في القافية. وهذا لا يكون إلا في القوافي المقيدة كالألف والدال في قوله:

الـنـاس لـلـمـوت كـخـيـل الـطـراد فـالـسـابـق الـسـابـق مـنـهـا الـجـواد

عيوب القافية

إن عيوب القافية تكون على نوعين: أحدهما يلاحظ فيه الروي والمجرى أي حركة الروي. والآخر يلاحظ فيه ما قبل الروي من الحروف والحركات. ويسمى السناد.

عيوب الروي

إن عيوب الروي أربعة: الإكفاء والإجازة. وهما يقعان في الروي. والإقواء والإصراف. وهما يختصان بالمجرى أي بحركة الروي.

١ ـ الإكفاء: هو أن يؤتى في البيتين من القصيدة بروي متجانس في المخرج لا في اللفظ كالعين والغين والدال والطاء كقول الشاعر:

جـــاريـــة مـــن ضـــبـــة بـــن أدّ كـــأنـــهـــا فـــي درعـــهـــا الـــمـــنـــعـــط

٢ ـ الإجازة[1]: هي الجمع بين رويّين مختلفين في المخرج نحو: عبيد وعريق، أو شارب وقاتل. ولا يخفى أن اختلاف الرويين في المخرج يستلزم اختلافهما في اللفظ أيضاً.

---

(١) ويسميها بعضهم الإجارة (بالراء) من الجور، ومن أمثالها قول بعضهم:

ألا هل ترى إن لم تكن أم مالك بـمـلـك يـدي إن الـكِـفـاء قـلـيـل
رأى من قَلوصيْهِ جفاءً وغلظةً إذا قام يبتاع القَلوصَ ذميمُ (ك. أ).

٣ ـ الإقواء: هو اختلاف الرويين في المجرى. وبعبارة أخرى هو تحريك المجرى بحركتين مختلفتين متباعدتين مثل الكسرة والضمة في قولك: فوارسٍ ومدارسُ كما جاء في شعر النابغة الذبياني من داليته المشهورة:

زعم الغراب بأن رحلتنا غداً ... وبذاك خبرنا الغراب الأسودُ[1]

وبقية القوافي فيه هذه القصيدة كلها مكسورة.

٤ ـ الإصراف: هو الجمع بين حركتين مختلفتين غير متباعدتين. كالجمع بين الفتحة والضمة أو بين الفتحة والكسرة كما جاء في قول الشاعر:

فديت من أنصفني في الهوى ... حتى إذا أحكمه حلَّه

وأين ما كنت ومن ذا الذي ... قبلي صفا العيش له كلُّه

الإيطاء والتضمين

وقد ألحقوا بهذه العيوب الإيطاء والتضمين. فالإيطاء هو إعادة اللفظة نفسها بمعناها الأول في القوافي وإنما يجوز إعادتها بمعنى آخر نحو إنسان بمعنى رجل وإنسان بمعنى ناظر العين. وكلما تباعد الإيطاء كان أحسن. وأجازوا إعادة القافية بمعناها السابق بعد سبعة أبيات لأن القصيدة أقل ما تكون سبعة أبيات فكأن كل سبعة أبيات قصيدة على حدة فتجوز إعادة القافية.

وأما التضمين فهو تعلق قافية بأخرى بحيث لا تكون القافية مستغنية عن البيت الذي يليها. وهو مكروه إن كان مما لا يتم الكلام بدونه. ومقبول إذا كان فيه بعض المعنى لكنه يفسر بما بعده. مثال الأول قول النابغة في مدح قوم:

---

(١) الرواية المشهورة (زعم البوارح أن... إلخ) وهي من قصيدته المعروفة بالمتجردة التي أولها:

أمن آل ميّة رائح أو مغتدي ... عجلانَ ذا زادٍ وغيرَ مُزَوَّد

وفي القصيدة إقواء آخر هو قوله:

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه ... فتناولته واتقتنا باليد

بمخضبٍ رَخصٍ كأن بنانه ... عَنَمٌ يكاد من اللطافة يعقد

قيل إن النابغة نُبه إلى هذين العيبين في شعره فأبدل الإقواء الأول بقوله: (وبذاك تنعاب الغراب الأسود) وأبدل الآخر بقوله: (عنم على أطرافه لم يعقد). (ك. ا).

وهم وردوا الجفار على تميم | وهم أصحاب يوم عكاظ إني
شهدت لهم مواطن صادقات | شهدن لهم بصدق الود مني

ومثال الثاني قول المتنبي:

لهون المال أفرشه أديما | وللتفريق يكره أن يضيعا
إذا ضرب الأمير رقاب قوم | فما لكرامة مد النطوعا

فإن البيت الأول مستقل بمعناه بعض الاستقلال إلا أنه غامض فجاء البيت الثاني مفسراً له ومتمماً.

السناد

هو النوع الآخر من العيوب الطارئة على القافية لكن قبل رويها. وضروبه خمسة: سناد الردف، وسناد التأسيس، وسناد الإشباع، وسناد الحذو، وسناد التوجيه.

١ ـ سناد الردف: هو أن يكون بيت مردفاً وآخر غير مردف كقول بعضهم:

إذا كنت في حاجة مرسلاً | فأرسل حكيماً ولا توصه
وإن باب أمرٍ عليك التوى | فشاور لبيباً ولا تعصه

ومثله قول الشاعر أيضاً:

وبالطوف بالأخبار ما اصطحبا به | وما المرء إلا بالتقلب والطوف
فراق حبيب وانتهاء عن الهوى | فلا تعذليني قد بدا لك ما أخفي

٢ ـ سناد التأسيس: هو أن يكون بيت مؤسساً وآخر غير مؤسس كأن تكون القافية في بيت (يتجمّل) وفي بيت آخر (يتحامل)[1].

٣ ـ سناد الإشباع: هو اختلاف حركة الدخيل مثل كسرة الهاء وفتحة العين في قولك (مجاهِد) و(تباعَد) لكنهم أجازوا الجمع بين الكسرة والضمة.

---

(١) ومنه قول العجاج العجلي:

يا دار ميّة اسلمي ثم اسلمي | فخندف هامة هذا العالم

فسناد التأسيس بين (اسلمي و العالم) فالشطر الثاني مؤسس بالألف والأول لا تأسيس فيه.

٤ ـ سناد الحذو: هو اختلاف الحركة الواقعة قبل الردف كالجمع بن (نُور) و(جَور) نحو قول الشاعر:

ألـم تـر أن تـغـلـب أهـل عـز جـبـال مـعـاقـل مـا يُـرتَـقَـيـنـا
شـربـنـا مـن دمـاء بـنـي تـمـيـم بـأطـراف الـقـنـا حـتـى رَوِيـنـا

٥ ـ سناد التوجيه: هو اختلاف حركة الحرف الذي قبل الروي المقيد كفتحة اللام وضمتها في قولك (حَلَم) و(حَلُم) وهذا السناد قد أجازوه لكثرة وقوعه في أشعار العرب كما تقدم بيانه.

لاحقة

نريد هنا أن نذكر لك مسائل منفردة تتعلق بكل ما تقدم من مباحث القافية إكمالاً للبحث وزيادة في الإيضاح.

ألف التاسيس وألف الردف

قد علمنا مما تقدم أن ألف التأسيس منفصلة عن الروي بحرف واحد متحرك كالألف في بيت قافيته (كامل) مثلاً.

وعلمنا أيضاً أن هذه الألف كانت في غير كلمة الروي لا تعد تأسيساً كما في قول عنترة والناذرين إذا لم ألقهما دمي، ونستثني هنا الألف المنفصلة التي تكون مع الروي المضمر فإنها يجوز أن تكون تأسيساً وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي كقول زهير:

الا ليت شعري هل يرى الناس ما أرى مـن الأمـر أو يـبـدو لـهـم مـا بـدا لـيـا

فإن هذا البيت هو من قصيدة رويها الياء وجميع أبياتها مؤسسة. ولكون الروي مضمراً في هذا البيت جاز أن تعد الألف فيه تأسيساً وإن كانت في غير كلمة الروي.

أما ألف الردف فليست كألف التأسيس بل يجوز أن تكون ردفاً وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي مطلقاً. كما في قول أبي العتاهية:

أتـتـه الـخـلافـة مـنـقـادة إلـيـه تـجـرر أذيـالـهـا
فـلـم تـك تـصـلـح إلا لـه ولـم يـك يـصـلـح إلا لـهـا

فإن الألف من (إلا) في قوله (إلا لها) ردف وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي. وجاز ذلك في ألف الردف ولم يجز في ألف التأسيس لقرب ما بين الردف والروي فإنهما متجاوران لا يفصلهما شيء بخلاف ألف التأسيس فإنها متباعدة عن الروي يفصلها عنه حرف واحد متحرك.

حروف الوصل:

حروف الوصل لا تكون روياً كحروف الإضمار. لكن إذا كان ما قبل الهاء ساكناً جاز أن تكون الهاء روياً كقول الشاعر:

أصبحت الدنيا لأربابها ... ملهى وأصبحت لها مَلْهى

كأنني أحزم منها على ... قدر الذي نال أبي منها

ياء النسبة:

إذا كانت خفيفة فأنت فيها بالخيار تجعلها روياً إن شئت وإن لا فلا. قال:

إني لمن أنكرني ابن اليثربي ... قتلت علباء وهدا جملي

فجعل الياء روياً. وأما إذا كانت مشددة فهي روي لا غير.

وإليك قافيتين إحداهما مؤسسة والأخرى مردفة نذكرهما لك على سبيل التدريب. قال:

يوشك من فر من منيته ... في بعض غرّاته يوافقها[1]

فالقافية على هذا البيت مؤسسة. فحركة الواو الرس والألف التأسيس. والفاء الدخيل وحركتها الإشباع والقاف الروي وحركته المجرى. والهاء وصل وحركتها النفاذ. والألف خروج.

وقال:

وداريت كل الناس لكن حاسدي ... مداراته شطت وعزّ نوالها

فالقافية في هذا البيت مردفة. فحركة الواو الحذو. والألف الردف. واللام روي وحركتها المجرى. والهاء وصل وحركتها النفاذ. والألف خروج. وهذا كل ما تلزم معرفته في القافية.

---

(١) البيت لأمية بن أبي الصلت (عبد الحميد الرشودي).

فنون الشعر
الملحقة بالبحور الستة عشر

إن في الشعر العربي فنوناً أخرى لم نذكرها فيما تقدم وهي غير خارجة عن البحور الستة عشر التي مر بيانها ولكنها تتعلق بها فلذا ألحقت بتلك البحور. وهي سبعة: لزوم ما لا يلزم، والتفويف، والتسميط، والتشريع، والإجازة، والتشطير، والتخميس. ولنذكرها لك مجملاً لتكون منها على علم.

لزوم ما لا يلزم

هو أن يأتي الشاعر بحرف يلتزمه قبل الروي وليس هو بلازم كلزوم الخاء في قول أبي العلاء المعري:

إذا صاحبت في أيام بؤسٍ	**فلا تنسَ المودة في الرخاء**
ومن يُعدم أخوه على غناه	**فما أدى الحقيقة في الإخاء**
ومن جعل السخاء لأقربيه	**فليس بعارف طرق السخاء**

وكلزوم الكاف في قوله أيضاً:

ضحك الدهر في محياك مكر	**ما له غير أن يسوءك فكر**
واعتقاد الإنسان فيك جميلاً	**منّةٌ لا ينالـه منك شكر**
ليس بالسن تستحق المنايا	**كم نجا بازل وعوجل بكر**

ولأبي العلاء المعري ديوان كله على هذا النمط من لزوم ما لا يلزم ضمَّنه آراءه وفلسفته في الحياة والأديان. ويسمى هذا الديوان «باللزوميات» ومما جاء فيه قوله وقد لزم الباء قبل الروي:

ما أجهل الأمم الذين عرفتهم ... ولعل سالفهم أضل وأنبر
يَدعون في جمعاتهم بسفاهة ... لأميرهم فيكاد يبكي المنبر

وقال وقد لزم فيه الهاء قبل الروي:

ولديّ سرٌ ليس يمكن ذكره ... يخفى على البصراء وهو نهار
أما الهدى فوجدته ما بيننا ... سراً ولكن الضلال جهار

وقال يذم الناس وقد لزم الميم قبل الروي:

يوفى على المنبر العالي خطيبهم ... وإنما يعظ الآساد والنمرا
هم السباع إذا عنّت فرائسها ... وإن دعوت لخير حوّلوا حمرا
وما التقيُّ بأهل أن تسميه ... براً ولو حج بيت الله واعتمرا

التفويف

التفويف مأخوذ من قولهم برد مفوف وهو الذي فيه خطوط بيض تغاير سائر لونه. والمراد به هنا هو أن يأتي المتكلم بمعانٍ شتى من غزل أو مدح أو غير ذلك من جمل من الكلام كل منها منفصلة عن الأخرى مع تساوي الجمل في الوزن. أما وجه تسميته بالتفويف فهو أن المتكلم خالف بين جمل المعاني في التقفية كمخالفة الخطوط البيض في الثوب لسائر لونه. فكأن الكلام حينئذٍ برد مفوف. كقول البديع الهمداني والشاهد في البيت الثاني:

يكاد يحكيك صوب الغيث منسكباً ... لو كان طلق المحيا يمطر الذهبا
والدهر لو لم يخن والشمس لو نطقت ... والليث لو لم يصد والبحر لو عذبا

وقال آخر:

ولو أن ما بي بالجبال لدكها ... وبالنار أطفاها وبالماء لم يجر
وبالناس لم يحيوا وبالدهر لم يكن ... وبالشمس لم تطلع وبالنجم لم يسر

ومن التفويف أيضاً قول المتنبي يمدح سيف الدولة:

يا أيها المحسن المشكور من جهتي ... والشكر من قبل الإحسان لا قبلي
أقل أنل أقطع احمل علّ سلّ أعِد ... زد هشّ بشّ تفضل ادن سر صِل

وقد روي أنه لما أنشد أبو الطيب سيف الدولة هذه القصيدة التي هذان البيتان منها ناوله نسختها وخرج. فنظر فيها سيف الدولة فلما انتهى إلى هذا البيت المفوف أخذ القلم فوقع تحت قوله (أقل) قد أقلناك. وتحت (أنل) أنلناك. وتحت (أقطع) قد أقطعناك الضيعة الفلانية ضيعة بباب حلب. وتحت (احمل) يقاد إليك الفرس الفلاني. وتحت (علّ) قد فعلنا وهو من العلو. وتحت (سلّ) قد فعلنا فاسل وهو من السلو. وتحت (أعد) قد أعدناك إلى حالك من حسن رأينا. وتحت (زد) يزاد كذا. وتحت (تفضل) قد فعلنا. وتحت (أدن) قد أدنيناك. وتحت (سرّ) قد سررناك. وتحت (صل) قد وصلناك.

قال ابن جني بلغني عن المتنبي أنه قال: إنما أردت (سَرّ من السرية) قال: فأمر له بجارية. قال: وحكى لي بعض إخواننا أن المعقلي وهو شيخ ظريف كان بحضرة سيف الدولة قال له وقد حسد المتنبي على ما أمر له به: يا مولاي قد أعطيته كل شيء سألكه فهلاّ قلت له لما قال لك (هش بش) (هَهْ هَهْ هَهْ) يحكي الضحك. فضحك سيف الدولة وأمر له بصلة.

ومثل قول المتنبي هذا ما قاله أبو العميثل في عبد الله بن طاهر:

يا من يؤمل أن تكون خصاله	كخصال عبد الله انصت واسمع
اصدق وعفّ وبرّ واصبر واحتمل	واحلم ودار وكاف وابذل واشجع

التسميط

هو أن يجعل الشاعر البيت من قصيدة أو كل بيت منها أربعة أقسام ثلاثة منها على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع. وتسميته بالتسميط مأخوذة من السمط وهو خيط النظم كأنهم جعلوا القافية كالسمط والأجزاء المسجعة بمنزلة حبات العقد. أو مأخوذ من السمط بمعنى القلادة فكأنهم جعلوا البيت بتفصيله بالأجزاء المسجعة كالقلادة المفصلة بالجواهر كقول امرئ القيس:

وحرب وردت وثغر سددت	وعلج شددت عليه الحبالا
ومال حويت وخيل حميت	وضيف قريت يخاف الوكالا

وكقول الحريري في مقاماته:

لـزمـت الـسـفـار وجـبـت الـقـفـار ... وعـفـت الـنـفـار لأجـنـي الـفـرح
وخـضـت الـسـيـول ورضـت الـخـيـول ... لـجـر ذيـول الـصـبـا والـمـرح
ولـولا الـطـمـاح إلـى شـرب راح ... لـمـا كـان بـاح فـمـي بـالـمـلـح

ومن التسميط قول الحريري أيضاً من قصيدة:

ويـحـك يـا نـفـس احـرصـي ... عـلـى ارتـيـاد الـمـخـلـص
وطـاوعـي واخـلـصـي ... واسـعـي إلـى الـنـصـح وعـي
واعـتـبـري بـمـن مـضـى ... مـن الـقـرون وانـقـضـى
واخـشـي مـفـاجـاة الـقـضـا ... وحـاذري أن تـخـدعـي

ومن التسميط نوع آخر يسمى تسميط التقطيع وهو أن يسجع جميع أجزاء البيت على روي مخالف للقافية. كقول ابن هاني المغربي:

مـلأوا الـبـلاد رغـائـبـاً وكـتـائـبـا ... وقـواضـيـاً وشـوازبـاً إن سـاروا
وجـداولاً وأجـادلاً ومـقـاولاً ... وعـوامـلاً وذوابـلاً واخـتـاروا

وبعضهم سمى هذا النوع بالموازنة وعدّه نوعاً مستقلاً عن التسميط. ولا مشاحة في الاصطلاح.

التشريع

هو أن يكون للبيت فما فوقه قافيتان مع وزنين مختلفين من أوزان العروض بحيث يصح المعنى عند انفراد أحدهما عن الآخر. كقول الحريري وهو من الكامل:

يـا خـاطـب الـدنـيـا الـدنـيـة إنـهـا ... شـرك الـردى (وقـرارة الأكـدار)
دار مـتـى مـا أضـحـكـت فـي يـومـهـا ... أبـكـت غـداً (تـبـاً لـهـا مـن دار)

فإذا حذفت آخرهما يصيران من مجزوء الكامل هكذا:

يـا خـاطـب الـدنـيـا الـدنـ ... يـة إنـهـا شـرك الـردى
دار مـتـى مـا أضـحـكـت ... فـي يـومـهـا أبـكـت غـدا

ومنه قول بعض العرب المتقدمين:

وإذا الرياح مع العشي تناوحت هوج الرمال تكبهن شمالا
ألفيتنا نقري العبيط لضيفنا قبل العيال ونقتل الأبطالا

فهذان البيتان من الكامل أيضاً ينتقلان إلى مجزوئه بحذف آخرهما هكذا:

وإذا الرياح مع العشي تناوحت هوج الرمال
ألفيتنا نقري العبيط لضيفنا قبل العيال

وتسمية هذا بالتشريع مأخوذة من قولهم شرّع باباً إلى الطريق تشريعاً أي فتحه وبيّنه فكأن الشاعر شرّع في بيته باباً إلى وزن آخر.

الإجازة

هي أن يأتي شاعر بشطر بيت أو ببيت تام فينظم شاعر آخر في وزنه ومعناه ما يكون به تمامه. وهي من قولهم أجاز فلان رأي فلان أي أنفذه وسوّغه فكأن الشاعر الثاني ينفذ قول الشاعر الأول بإتمامه. مثال ذلك ما حكي عن أبي نواس أنه قال أمام جماعة من الشعراء أجيزوا قولي: «عذب الماء وطابا» فقال أبو العتاهية من فوره: «حبذا الماء شرابا». ومن ذلك قول أحمد بن يوسف الشاعر وقد سمع قينة تغني:

أناس مضوا كانوا إذا ذكر الألى مضوا قبلهم صلوا عليهم وسلموا

فقال أحمد مجيزاً:

وما نحن إلا مثلهم غير أننا أقمنا قليلاً بعدهم وتقدموا

التشطير

هو أن يعمد الشاعر إلى أبيات لغيره فيضم إلى كل شطر منها شطراً يزيده عليه عجزاً لصدر وصدراً لعجز. مثال ذلك قول عبد الغني النابلسي مصدراً ومعجزاً:

رأيت خيال الظل أكبر عبرة (يلوح بها معنى الكلام لأحداقي)
(وفي كل موجود على الحق آية) لمن هو في علم الحقيقة راق
شخوص وأشباح تمر وتنقضي (وليس لها مما قضى الله من واق)

(لها حركات ثم يبدو سكونها) وتفنى جميعاً والمحرك باق

التخميس

هو أن يقدم الشاعر على البيت من شعر غيره ثلاثة أشطر على قافية الشطر الأول فتصير خمسة أشطر. ولذلك سمي تخميساً كقول أحد الشعراء[1]:

سمي يحاول إسكاري بكأس طلا من كنت قبل الطِّلا من حبه ثملا
فقلت إذ نلت منه الضم والقبلا ليت الملاح وليت الراح قد جعلا
في جبهة الليث أو في قبة الفلك

أقول قوليَ هذا ليس من حسد للعاشقين ولا حقد على أحد
لكن صيانة أهل الحسن والغيد كيلا يقبل معشوقاً سوى أسد
ولا يطوف بحانات سوى ملك

هذا، وقد بقيت للشعر فنون أخر ليس تحتها طائل. منها ما يسمى بالعاطل وهو أن يؤتى في الشعر بألفاظ مهملة لا نقط لها. ومنها الحالي وهو عكس العاطل. ومنها الأرقط وهو أن يكون حرف منقوط وحرف غير منقوط. ومنها المؤسس وهو أن تكون جميع نقطه تحتية ومنها الموصل وهو ما اتصلت حروفه بعضها ببعض. ومنها المقطوع وهو عكس الموصل. إلى غير ذلك من الفنون التافهة كالتاريخ والألغاز والمعميات.

الدوبيت والموشح

من الأوزان الخارجة عن أوزان البحور الستة عشر التي مر ذكرها الدوبيت والموشح.

فأما الدوبيت ويسميه الشعراء المحدثون بحر السلسلة أو الرباعي. فهو وزن أخذه المولدون من الفرس. وأكثر استعماله في المعاني الرقيقة أو في فن الغناء. وهذه الكلمة أعني «الدوبيت» لفظة مركبة من لفظتين فارسية (دو) ومعناها اثنان، وعربية (بيت) وسمي بذلك لأن الفرس ما كانوا ينظمون على هذا الوزن أكثر من

---

(١) التخميس لمؤلف الكتاب كما أشار إلى ذلك في تعليق لاحق بخطه. (عبد الحميد الرشودي).

بيتين. وقال بعضهم إن لفظة «دوبيت» عربية أفسدتها العامة وإن أصلها «ذوبيت»[1]. والصواب هو القول الأول. ولكنها إذا عرِّبت فتعريبها (ذو بيتين) كما جاء في مقدمة ابن خلدون.

أما وزن الدوبيت فهو (فِعْلن متفاعلن فعولن فَعِلُن) مرتين[2] كقول بعضهم:

نفسي لك زائراً وفي الهجر فدا　　　يا مؤنس وحدتي إذا الليل هدا

إن كان فراقنا مع الصبح بدا　　　لا أسفر بعد ذاك صبح أبدا

تقطيعه

نفسي = فِعلن. لك زائرن = متفاعلن. وفي الهج = فعولن. رفدا = فعلن. يامؤ = فعلن. نس وحدتي = متفاعلن. إذللي = فعولن. لُهدا = فعلن.

وقد يستعمل مجزوءاً هكذا (فِعْلن متفاعلن فعولن) مرتين كقول بعضهم[3]:

يا من لعبت به شمول　　　ما ألطف هذه الشمائل

تقطيعه

يا من = فعلن. لعبت بهي = متفاعلن. شمولن = فعولن. ما ألْ = فعلن. طف هاذهش = متفاعلن. شمائل = فعولن.

الموشح

قال ابن خلدون: الموشح فن أهل الأندلس ينظمونه أسماطاً أسماطاً وأغصاناً أغصاناً. ويلتزمون عدد قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة. وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات. وأغراضه مختلفة كما يفعل بالقصائد.

قال وأما الذي اخترعه في الأندلس فهو مقدم بن معافر[4] في القرن الثالث

---

(١) بل العامة حرفوها إلى (ذوبيت) ثم إلى (بو ذيت) ثم إلى «بوذيّة» ثم قالوا «أبو ذيّة». (م. ح.).

(٢) راجع معجم الأدباء لياقوت الحموي «ج ٤ ص ١٥٢» من طبعة مرغليوث في ترجمة أبي يعلى حمزة بن علي بن العين زربي. (م. ج).

(٣) هو البهاء زهير في ديوان، ص٢١٤، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٨٢. (عبد الحميد الرشودي).

(٤) ورد في بعض المصادر باسم ـ معافى ـ (عبد الحميد الرشودي).

للهجرة. ثم برع فيه عبادة القزاز شاعر المعتصم بن صمادح في القرن الرابع. وهذبه القاضي هبة الله بن سناء الملك المصري المتوفى سنة ٦٠٨. وسبب تسمية هذا الفن بالموشح هو أنهم جعلوا خرجاته وأغصانه كالوشاح له.

قال بعض المحدثين: والغالب على فن التوشيح الإعراب وهو مختلف الأوزان والأوضاع. والسبب في ذلك أن تأليف التوشيح كان لغرض تطبيق الألفاظ على مؤلفات من الأصوات بمقتضى صناعة الموسيقى. فكان أهل تلك الصناعة يؤلفون من الأصوات التي تخرجها الضربات على الأوتار المختلفة وكان مؤلف التوشيح تابعاً لما تقتضيه تلك الأصوات فتارة توافق الأوزان العربية وتارة تخالفها.

ومن هذا يعلم أن ليس للموشحات وزن خاص. وإنما تأتي من كل البحور الستة عشر ومن غيرها. وأما تركيبها فكثيراً ما يأتي على هذا المنوال: يصدر الموشح ببيتين هما كاللازمة له يتفقان في الصدر والعجز. كقول بعض المغاربة وهو من بحر الرمل:

قابل الصبح الدجى فانهزما	ومحا بالسيف أفق الغلس
وجلا الغيم ببرق رقما	ثوب ديباج به الجو كُسِي

ثم تتبع اللازمة أدوار مركبة من خمسة أبيات ثلاثة منها متفقة الصدر والروي والأخيران يكون صدرهما وعجزهما كصدر اللازمة وعجزها. كقوله أيضاً:

نسخ الصبح أحاديث الدجى	بيد بيضاء في لوح النهار
ولكهف المغرب الليل التجى	حين نادى الفجر في الشرق البدار
وجلا الصبح جبيناً أبلجا	فاختفى من نوره النجم وغار
وبكى القمري لما ابتسما	عاطر الزهر بثغر اللعس
وزها خد الربا فانسجما	دمع عين العارض المنبجس

وكثيراً ما تصرف الشعراء المحدثون بفن الموشحات فنهجوا له طرقاً مختلفة. منها ما قاله الصفي الحلي في مدح السلطان المؤيد عماد الدين الأيوبي. وهو من الوافر:

ولولا أنت يا مردي الفوارس   لأضحى العلم بين الناس دارس
تجرّى مَن لِجودك رام حذاً   ومن بالغيث قاسَك قد تعدى
وكيف تقاس بالأنواء حدا   وكفك للورى أدنى وأندى

(دور)

عماد الدين مغني كل بائس   ومن تغدو الأسود له فرائس
أيا ملكاً حماني من زماني   وأعطاني أماني والأماني
خفضت برفع شاني كل شاني   وشيدت المعالي والمعاني

(دور)

ومنها ما قاله اسكندر الخوري من شعراء فلسطين:

راعنا في الشرق توظيف البنات   في الدوائر
وركوب السيدات العجلات   في الحواضر
وامتطاهن الجياد الصافنات   كالقساور
بلباسٍ لا يقينا العثرات   والمخاطر
هو ثوب فيه جسم الغانيات   بات ظاهر
فصدور عاريات فاتنات   للنواظر

(دور)

راعنا هذا وفي الغرب النساء   كالكماةِ
سرن لا يرهبن في الحرب الدماء   هاجمات
جالسات في منصات القضاء   حاكمات
ناهضات رمن أسباب السماء   طائرات
كاتبات بل بلذن الشعراء   شاعرات

إلى غير ذلك من الموشحات التي فاتها الحصر.

فنون الشعر الجارية على ألسنة العامة

إن فنون الشعر الجارية على ألسنة العامة في القديم أربعة. وهي: الزجل، والمواليا، والكان وكان، والقوما.

الزجل

وهو المعروف في الشام بالمعنّى وفي العراق بالعتابة. قال ابن خلدون لما شاع التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيه إعراباً فاستحدثوا فناً سموه بالزجل. والتزموا النظم فيه على مناحيهم فجاؤونا فيه بالغرائب واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة. وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية أبو بكر بن قزمان وإن كانت قيلت قبله.

وأصل الزجل رفع الصوت والتطريب فسمي هذا النوع من الشعر العامي زجلاً لتطريبهم ورفع أصواتهم به في الغناء.

أما وزنه فليس له وزن خاص لأنه لما كان من وضع العامة اتبعوا فيه النغم دون مراعاة الوزن. وربما نظموا في سائر البحور الستة عشر. فإن العتابة عند العراقيين اليوم من الوافر والزهيري عندهم من البسيط.

ومن أمثلة الزجل قول مدعيس[1] الشاعر الزجلي الأندلسي يصف روضة وهو من مجزوء الرمل:

---

(١) ورد في بعض المصادر باسم مدغيس والبعض الآخر مدغليس. (عبد الحميد الرشودي).

ورذاذ دق ينزل وشعاع الشمس يضرب
فترى الواحد يفضض وترى الآخر يذهب
والنبات يشرب ويسكر والطيور ترقص وتطرب
والغصون تعطف إلينا ثم تستحي وتهرب

والشائع في هذا الفن أن يأتي الشاعر ببيت ذي أربعة مصاريع الرابع منها يلزم روياً واحداً في كل القصيدة والثلاثة التي قبله تكون على روي آخر متشابه مختلف في كل بيت كقول بعض الأندلسيين يصف البرغوث:

جاني البرغوث وانا نايم وصار على جسمي حايم
وقال لي شهر وانا صايم بحسابي خلص رمضان
قلت يا برغوث لا تجاذبني علامك انت مراكبني
بالله عليك لا تناعبني واتركني أنا تعبان
قال لي أنا ماني بهمك لا أسرك ولا أغمك
عشاي الليلة من دمك والغد يفرجها الرحمان
قلت له أنا أراعيك وعند الناس أنشد فيك
روح لغيري يعشيك واتركني الليلة نعسان

وعلى هذه الطريقة يجري الزجل عند العراقيين اليوم وكذلك العتابة وهي لا تكون إلا بيتاً واحداً ذا أربعة مصاريع الثلاثة الأولى منها على روي. والرابع على روي آخر. ولا ينظمونها إلا من الوافر. ويلتزمون في قوافيها الثلاث الأولى الجناس وكثيراً ما يحرفون الكلام عن مواضعه ليتم لهم التجنيس كقول أحدهم:

خدودك شمس وعيوني حريها وأوصاف البيك كل كاهن حاريها
يا عينك من تصد تنبت حريها بدلالي وتهت عن رد الجواب

وأظن أنها سميت بالعتابة لتضمنها في الغالب عتاب الأحباب. أو لأنهم لما نسجوا فيها على منوال قول جرير:

أقلي اللوم عاذلَ والعتابا وقولي إن أصبت لقد أصابا

وتبعوه في هذا الوزن سموها عتابة لأن العتاب مذكور في بيت جرير.

والشعر الزجلي المستعمل اليوم في الأغاني العراقية عدا العتابة أنواع كثيرة تأتي على أوزان مختلفة خارجة عن أوزان الشعر الفصيح يتبعون فيها الأنغام المطلوبة عندهم. وينظمونه أقفالاً كل قفل منها مستقل قائم بنفسه لا يزيد في الغالب على بيتين فمنه ما يكون برويين أحدهما للصدر والآخر للعجز. وهذا النوع هو الشائع اليوم في أغانيهم كقول أحدهم:

يـــالـــلـــي تـــريـــد الـــكـــيـــف   قـــمـــره وربـــيـــعـــه
لـــو قـــطـــعـــونـــي بـــســـيـــف   وجـــهـــك مـــا بـــيـــعـــه[1]

وربما جعلوا هذا النوع بقافية واحدة للعجز فقط كقولهم:

خـــلـــيـــتـــنـــي يـــا شـــوق   كـــوز بـــجـــزيـــره
كـــود الـــقـــلـــب يـــســـلاك   مـــثـــلـــك كـــثـــيـــره

وقد برع في هذا النوع أهل جنوب العراق ولا سيما نساؤهم فهنّ يبدعن فيه كل الإبداع كقول إحداهن:

لا عـــبـــره وانـــطـــي افـــلـــوس   لا اعـــرف أفـــوجـــن
مـــثـــل أم ولـــد غـــركَـــان   تـــمـــتـــيـــت ألـــوجـــن

ومن أنواعه ما يكون بقافية واحدة كقول القائلة:

مـــا قـــلـــت لـــج يـــا يـــمـــه   عـــلـــى الـــرحـــى عـــيـــنـــيـــنـــي
مـــا ادري[2] الـــرحـــيـــه تـــجـــيـــلـــه   لـــولا الـــمـــشـــج رامـــيـــنـــي

المواليّا

هو من فنون الشعر وضع للغناء. قيل إن أول من تكلم به بعض أتباع البرامكة بعد نكبتهم فكانوا ينوحون عليهم ويكثرون من قولهم يا موالي بالجمع ويضيفونه إلى ياء المتكلم فيصير هكذا: يا مواليًا. فصار يعرف بهذا الاسم. وقد سماه بعضهم (مُوالي) قال وسمي بذلك لموالاة بعض قوافيه بعضاً.

---

(١) تلفظ «م بيعه» (م. ج).
(٢) تلفظ «مَ دري» (م. ج).

وجاء في بعض الكتب أن المواليا اخترعه البغداديون. وذلك أنهم عمدوا إلى بيتين من البحر البسيط وجعلوا لكل مصراع قافية ووالوا القوافي فكانت متوالية فسمي مواليا. وقال صفي الدين الحلي إنه سمي مواليا لأن بعض الزراع من البغداديين كانوا يسقون بالدلاء ويغنون فيقولون في آخر غنائهم يا موالي. قال ويجوز في هذا الفن ما لا يجوز في غيره ويسامح ناظمه في إخراج بعض كلماته عن أصلها وعن وضع اللغة ا هـ. قلت وهذا ما يفعلونه اليوم في العتابة التي يلتزمون في قوافيها الجناس فإنهم يخرجون فيها بالكلمات عن أصلها لكي يتم لهم الجناس.

وورد في كتاب (خلاصة الأثر) للمحبي أن أول من اخترع المواليا أهل واسط وهو من بحر البسيط اقتطعوا منه بيتين وقفّوا شطر كل بيت بقافية ونظموا فيه الوصف والمديح وسائر الأغراض الشعرية على قاعدة القريض. ولما كان سهل التناول تعلمه عبيدهم المتسلمون عمارتهم والغلمان وصاروا يغنون به في رؤوس النخل وعلى سقي المياه ويقولون في آخر كل صوت يا مواليّا إشارة إلى سادتهم فسمي بهذا الاسم. ولم يزالوا على هذا الأسلوب حتى استعمله البغداديون فلطفوه حتى عرف بهم دون مخترعيه ثم شاع ا هـ.

وقد علمت أن وزن المواليا من البسيط. وأما تركيبه فيكون على الغالب من بيتين تختم أشطرهما الأربعة بروي واحد كقول صفي الدين الحلي في المدح:

من قال جودة كفوفك والحيا مثلين اخطا القياس وفي قوله جمع ضدين

ما جدت إلا وثغرك مبتسم يا زين وذاك ما جاد إلا وهو باكي العين

وهذا الفن أعني المواليا مستعمل عند أهل العراق إلى يومنا هذا إلا أنهم حرفوا اسمه فسموه (الموّال) ويسمونه الزهيري أيضاً. فإن تركيب الموال عندهم كتركيب الزهيري غير أنهم لم يقتصروا في الزهيري على أربعة أشطر، بل جعلوه سبعة أشطر. فيجعلون الأشطر الثلاثة الأولى على روي والأشطر الثلاثة التي تليها على روي آخر. ثم يأتون بالشطر السابع الأخير على روي الأشطر الثلاثة الأولى. وهو شائع معلوم فلا حاجة إلى إيراد مثال منه.

الكان وكان

هو أحد الفنون الجارية على ألسنة العامة. قال الأبشيهي في المستطرف والمحبي في خلاصة الأثر: للكان وكان نظم واحد وقافية واحدة. ولكن الشطر الأول من البيت يكون أطول من الثاني ولا تكون قافيته إلا مردوفة. أما أجزاؤه المعهودة فهي: (مستفعلن فاعلاتن مستفعل مستفعل) (مستفعلن فاعلاتن مستفعلن فعلان).

قال والبغداديون هم أول من اخترع (الكان وكان) وسبب تسميتهم إياه بهذا الاسم هو أنهم نظموا فيه الحكايات والخرافات. فهم يقولون فيه (كان وكان) كناية عن الأحاديث التي لا يعتنى بها وقد نظم فيه بعض فضلاء بغداد كالإمام ابن الجوزي وشمس الدين الكوفي في المواعظ والحكم وغير ذلك من المعاني. وإليك مثالاً أورده الأبشيهي في المستطرف:

يا قاسي القلب مالك تسمع وما عندك خبر ومن حرارة وعظي قد لانت الأحجار

أفنيت مالك وحالك في كل ما لا ينفعك ليتك على ذي الحالة تقلع عن الأصرار

إلى أخريات الأبيات.

القوما

هو أحد فنون المولدين وهو مركب من أربعة أقفال اثنان منها على قافية واحدة والثالث بلا قافية والرابع له قافية كقافية القفلين الأولين. وأجزاء كل قفل منه (مستفعلن فعلان).

قال المحبي أول من اخترعه البغداديون في الدولة العباسية برسم السحور في رمضان. وسمي بهذا الاسم من قول المغنين بعضهم لبعض في أثناء الغناء (قوما لنسحّر قوما) فغلب عليه هذا الاسم.

أقول إن العادة الجارية اليوم في بعض البلاد هي أن يخرج طبال في الليل فيطوف في الشوارع ضارباً بالطبل لكي ينبه الناس إلى السحور. وكانت العادة في أيام العباسيين ببغداد أن يخرج في الليل هؤلاء المغنون يطوفون في الشوارع ويغنون القوما لتنبيه الناس إلى السحور. فسبحان محول الأحوال.

وقيل في القوما إن أول من اخترعه ابن نقطة للخليفة الناصر. والصحيح أنه مخترع قبله. وكان الناصر يطرب له وكان لابن نقطة ولد صغير ماهر في نظم القوما. فلما مات أبوه أراد أن يعرّف الخليفة بموت أبيه ليجريه على مفروضه فتعذر عليه ذلك. فصبر حتى أتى شهر رمضان فأخذ أتباع والده من المسحّرين ووقف أول ليلة من الشهر وغنى القوم بصوت رقيق. فأصغى الخليفة إليه وطرب له فلما وصل إلى القوما كان أول ما قاله قوله:

يـــا ســـيـــد الـــســـادات　　لـــك بـــالـــكـــرم عـــادات

أنـــا بُـــنـــيّ ابـــن نـــقـــطـــه　　تـــعـــيـــش أبـــويـــا مـــات

فأعجب الخليفة به واستحضره وخلع عليه وفرض له ضعفي ما كان لأبيه.

ومن أمثلة القوما ما ذكره الأبشيهي لبعضهم في مدح أحد الخلفاء نظمه ليسحّر في رمضان قال:

لا زال ســـعـــدك جـــديـــد　　دائـــم وجـــدك ســـعـــيـــد

ولا بـــرحـــتَ مـــهَـــنـــا　　بـــكـــل صـــوم وعـــيـــد

***

فـــي الـــدهـــر أنـــت الـــفـــريـــد　　وفـــي صـــفـــاتـــك وحـــيـــد

والـــخـــلـــق شـــعـــر مـــنـــقـــح　　وأنـــت بـــيـــت الـــقـــصـــيـــد

إلى آخر الأبيات. وآخر قول نقوله هنا فنختم به هذه الرسالة هو أن الشعر وليد الغناء وما دامت الألحان في الأغاني لا تدخل تحت حدٍ أو حصر فكذلك أوزان الشعر لا تعد ولا تحصى.

(انتهى)

تنبيه

لقد جرت عادة بعض العروضيين على رسم التفعيلة الثانية من البحر الخفيف بمقطعين منفصلين هكذا (مستفع لن) باعتبارها مكونة من سبب خفيف يليه وتد مفروق بعده سبب خفيف وذلك درءاً لدخول الطي أو الخبل على الوتد لأنهما

مختصان بالدخول على الأسباب دون الأوتاد وحيث إن المؤلف ـ رحمه الله ـ قد رسمها متصلة (مستفعلن) وإن تركها كذلك لا يؤمن لبسه فقد اقتضى تنبيه القارئ الكريم إلى ذلك.

عبد الحميد الرشودي

تمائم

التعليم والتربية

كلمة بريئة

أكتب هذه الكلمة وشاعرنا المرحوم الرصافي في طيات الثرى وأدراج البلى، ترك لنا بعد موته تراثاً خالداً تغرده البلابل من أبناء الأجيال وتحفظه على كر السنين والأعوام. وفي إعادة طبع هذا الكتاب تجديد صفحة خالدة من صفحات تلك المخلفات التي ما نطق بها إلا عن شعور فياض بحبه لأبناء جلدته من أبناء هذه الأوطان من ديار يعرب وقحطان فقد أحبها حباً طفح به قلبه ونطق به لسانه فكان الهزار الغريد طول حياته التي كان متبرماً منها فشدا وغنى بقلب حزين وطروب كلما دعاه الواجب وناداه أبناء الوطن العزيز. وها هو ذا يعطينا صورة مصغرة من ألوان شعره العذب في هذا الكتيب الذي قدمه لأرباب العلم والتعليم وهو يمثل جانباً لا يستهان به من جوانب ديوانه الخالد وشعره الطريف والتالد، ضارباً للأمة العربية مثلاً من أمثلة التعشق بالحرية ورفع نير الاستعباد بالخلق الرزين والعمل الرصين والحزم المتين. ورحم الله الرصافي خالداً بمآثره مدى الحقب والأزمان.

بغداد

يوسف يعقوب مسكوني

كلمة إيضاح أمام المقصود

إلى المفكرين من رجال الأمة

إن للحالة الاجتماعية في كلّ أمة ثلاثة مصادر، هي عنها صادرة، ومنها مشتقة، وإليها راجعة. أولها الوالدان أو الأسرة، ولا سيما الأم، التي هي عماد الأسرة. وثانيها المدرسة أو المعلم. وثالثها الوسط أو المحيط.

فمن أراد أنْ يَسْبُرَ من الأمة غوْرَ حالتها الاجتماعية ويعرف ما بها من نقص أو كمال، فليدرس منها تلك المصادر الثلاثة درساً متقناً. فإذا رأى بها نقصاً وأراد لها الكمال فما عليه إلاّ أنْ يُصلِح تلك المصادر، وإلا أعياه إصلاحها وإصعادها إلى مستوى الكمال الذي أراده لها، ولو كان فيها ذا علم وعرفان وصاحب حكم وسلطان.

وأهم هذه المصادر هو المصدر الأول، أعني الوالدين وخصوصاً الأمّ منهما فإن هذا المصدر هو أول مرحلة من مراحل التربية التي بها ينمو ما أودع الله في الطفل من القابلية للصلاح والاستعداد للكمال. فإذا كان هذا المصدر فاسداً نشأ الطفل فاسداً، وإذا كان صالحاً نشأ صالحاً.

ثم تأتي بعد ذلك المدرسة، وهي المرحلة الثانية من مراحل التربية، وبها يمكن تلافي ما فات في المرحلة الأولى من واجبات التربية الصحيحة والتعليم النافع. ولكن لا يمكن إزالة ما حصل في التربية الأولى من المفاسد، إذا كان المصدر الأول فاسداً، لأن المدرسة مهما كانت راقية في تربيتها وتعليمها فإنها لا تستطيع أن تنتزع من الصبي جميع ما انطبع فيه من المفاسد عند تربيته في المرحلة الأولى، بل لا بدّ أن يبقى فيه من ذلك أثر، لا ينتزعه منه إلا الموت. وبهذا يتبين

ما للأمّ من المنزلة السامية في المجتمع الإنساني، ويتضح أن حالة الأم هي أساس الحالة الاجتماعية في كل أمة.

أما المصدر الثالث، أعني الوسط أو المحيط، فنحن إذا قطعنا النظر عما به من الأحوال الطبيعية وجدناه فيما عداه تابعاً للمصدرين اللذين قبله رفعة وانحطاطاً. وما حالة المرء فيه إلا نتيجة حالتيه في المصدر الأول والثاني. إذ هو بعد قطعه تينك المرحلتين الأولى والثانية يأخذ عند دخوله في معترك الحياة يزاول في مساعيه مظاهر التربية العملية، فيتتبع الأمور ويستقربها ويمارسها بالفعل، إلى أن تحكمه التجارب، ويصبح عضواً فعالاً نافعاً في المجتمع الذي هو فيه، وما ذلك إلا بفضل ما تلقاه من التربية الصحيحة، والتعليم النافع، في المصدرين الأولين. ومن هنا نعلم أن من جاوز الدورين الأولين، من دون أن يتلقى فيهما تربية صحيحة وعلماً نافعاً، تعذّر عليه أن يكون عضواً نافعاً في الدور الثالث، وبهذا المعنى يجب أن نفسر قول الشاعر العربي:

إذا بلغ الفتى عشرين عاماً ولم يفخر فليس له فخار

لأن زمن التربية قد انقضى بعد العشرين، فإذا كانت تربيته قبل العشرين لم تظهر ما فيه من القابلية والاستعداد للفخر، بقي خاملاً إلى آخر الحياة.

إن الإنسان الصغير غصن له ثقافان[1] الأمّ والمدرسة، فإن خرج منهما مثقّفاً مستقيماً، بقي إلى آخر الحياة مستقيماً، وإن خرج منهما معوجاً بقي معوجاً إلى آخر الحياة، واستحال تثقيفه بعد ذلك لأنه أصبح خشبة وقد قال الشاعر:

إن الغصون إذا قوّمتها اعتدلت ولا يلينُ إذا قوّمته الخشب

وعليه فمستقبل كل أمة منوط بمهودها وبتخوت مدارسها، فمن أراد لأمته مستقبلاً طيباً، فما عليه إلا أن يسعى بقدر ما يستطيع في إصلاح تلك المهود وتلك التخوت، وإلا كان مقصراً في أداء الواجب عليه تجاه أمته، ولو كان من الذين مَحضوها الود وأرادوا لها الخير.

---

(١) الثقاف: آلة تسوى بها الرماح، وثقف الرمح: قوّمه وسوّاه ومنها ثقف الولد: هذّبه وعلّمه. جميع الشروح كتبها الدكتور المرحوم جميل سعيد على الطبعة الثانية، مطبعة دجلة ١٩٤٨، بغداد. (عبد الحميد الرشودي).

أما مدارسنا معاشر العرب فأقول بملء القلب أسفاً، إنها لا تزال بعيدةً عن إيصال أبنائها إلى الغاية المطلوبة منها، إذ هي اليوم ناقصة جداً من وجوه عديدة بالنسبة إلى ما بلغته مدارس غيرنا من الكمال، فعسى أن ينظر المفكرون منا في أمرها ويأخذ كل واحد منهم في إصلاح ما يراه فيها من الخلل بقدر استطاعته ومقدرته.

إن في أدمغة الصبيان قابلية عظيمة للتلقي، واستعداداً كبيراً للأخذ، فلا مؤثر في الكون ألا تنطبع آثاره فيها بكل سهولة وتكون، بعد انطباعها، أعز إمحاءً من خطوط الرواجب[1] ولذا قالوا «العلمَ في الصغر كالنقش في الحجر». ولذا أيضاً أخذ المفكرون من رجال الأمم الراقية، يتحرون وسائل الاستفادة من هذه القابلية فيما يريدونه للأحداث الصغار من التربية الفكرية والأخلاقية. ومما أوجدوه من تلك المسائل، ما كتبوه لهم من الأناشيد والأشعار التي تُشرب قلوبهم حبّ الوطن، وتلقنهم الأخلاق الحسنة، وتعوّدهم على التفكّر والاعتبار بمخلوقات الله، إلى غير ذلك مما يكون له تأثير حسن في أخلاقهم أيام الصبا.

وهذا هو الذي دعاني أن أكتب لأبناء مدارسنا هذه الرسالة الشعرية، التي ضمنتها مقاطيع مختلفة من الشعر المدرسي، وسميتها «تمائم التعليم والتربية» راجياً من الله تعالى أن ينفع بها الشبان من أبناء الأمة إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير.

معروف الرصافي

---

(١) الرواجب: المفاصل التي تلي الأنامل واحدتُها راجبة ورجبة.

أنشودة العرب

نحن بني يعربَ حربٌ للحيفْ[1] | لا نطلُبُ العزّة إلاّ بالسيفْ
ونحن أقرى كلّ قومٍ للضيفْ | لا ننزل الوَهْدَ[2] ولكن بالخيفْ
ذكاؤنا أسطعُ من شمس الصيفْ | وطَبعُنا يأنف من فِعلِ الزّيفْ[3]
وظلّنا يحفظ من لفح الهَيْفْ[4] | نعاف ما ينفي العلى كل العيفْ
ونترك النوم إذا شان الطيفْ | نطير للمجد كما طار الغيفْ[5]
لا نتوانى فيه عن قطع الفيفْ[6] | من أين يأتينا التواني أو كيفْ

(١) الحيف: الجور والظلم.
(٢) الوهد: المكان المطمئن. والخيف: المكان المرتفع.
(٣) الزيف، من قولهم «درهم زيف»: وهو الذي دخله غش.
(٤) الهيف: ريح حارة تيبس النبات وتنشف المياه.
(٥) الغيف: جماعة الطير.
(٦) الفيف: كل مفازة لا ماء فيها.

اللّـه

انظر لتلك الشجرة ... ذات الغصون النضرة
كيف نمت من بذرةٍ ... وكيف صارت شجره
فانظر وقلْ من ذا الذي ... يُخرج منها الثمره
وانظر إلى الشمس التي ... جذوتها مُستعره
فيها ضياءٌ وبها ... حرارةٌ مُنتشره
من ذا الذي كوّنها ... في الجو مثل الشرَرَه
وانظر إلى الليل فَمَنْ ... أوجد فيه قَمَرَه
وزانه بأنجمٍ ... كالدُرر المنتثره
والطودِ[1] من طوّده ... والبحر مَن ذا سجّره[2]
والريح من أرسلها ... والماء مَن ذا فجّره
وانظر إلى الغيم فمن ... أنزلَ منه مَطَرَه
فصيّرَ الأرض به ... بعد اغبرارٍ خضِره
وانظر إلى الروض فمن ... نوّع فيه زَهَره
وانظر به فراشةً ... صاعدةً مُنحدِره
جناحها يشبه في ... خطوطه المستطِره
ديباجةً موشيّةً ... ننشرها كالحَبَره

---

(١) الطود: الجبل العظيم.

(٢) سجر البحر: ملأه بالماء.

فانظر وقل: من ذا الذي أوجد هذي الشجره

وانظر إلى المرء وقل من شقّ فيه بَصَرَه

من ذا الذي جهّزه بقوّةٍ مُفتكِره

***

ذاك هو الله الذي ويلٌ لِمَنْ قد كفَره

ذو حكمةٍ بالغةٍ وقُدرةٍ مُقتدره

الوطن

وطني هو القُطرُ الذي أنا عائشٌ ... في ظلّ جنته المديدِ وساكنُ
وظِلالُ جنته مفاخرُ أمتي ... ومآثرٌ لجدودنا ومحاسِنُ
وطني الذي أحسستُ عند إقامتي ... في غيره أني غريبٌ ظاعِنُ
وحسدتُ هبّةَ كلِّ ريحٍ نحوه ... وغبَطتُ من هو فيه حِلٌّ قاطنُ
وأحِسُّ حين إليهِ أرحلُ آيباً ... أني تبطّنني سرورٌ باطنُ
وأظلُّ مبتهجاً إذا شارفتُه ... وبَدتْ مبانٍ منه لي وأماكنُ
وتسرّني أكواخه وقصورُه ... لَما أشاهدها به وأعاينُ
هذا هو الوطنُ الذي منذ الصبا ... أضحى له حبٌّ بقلبي كامنُ
إني أغارُ عليه إذ أحببتُه ... من أن يقارنه سواي مقارنُ
وإذا يهاجمهُ العدوُّ فإنني ... بدمي له دَفْعَ المهاجم ضامن
فَليعلم الثقلان طُراً أنني ... ممن يقاتل دونه ويطاعنُ
ويقول مثل مقالتي أبناؤه ... حَدَثٌ ومكتهلٌ وشيخٌ طاعِنُ

الأم وابنها الصغير

إن الرواة رووا لنا فيما رووا ... أنْ كانَ والدةٌ لها ولدان
فأتى الصغيرُ فقبّلته أربعاً ... وهو ابن خمس بعدها سنتان
وحنتْ عليه وبعد طولِ حُنوّها ... قالت له بتعطّف وحنان:
«لو كنت تعلم يا بُنيّ محبتي ... إيّاك ما مقدارُها بجَناني[1]
لعجبت من أمّ بحبك قلبُها ... يمسي ويُصبح دائم الخفقان»
فأجابها، وأنا كذا لكنّما ... حُبي وحُبك ما هما سيّان
فتعجّبت منه وقالتْ عند ذا ... «لمَ يا بُني؟!» فقال دون توان
قد قلتُ ذاك لأنّ حبّك شطرُه ... لأخي، كلانا فيه مُشتركان
لكنني أحببتُ أمي وحدها ... إذ لا يُشاركُها بحبّي ثان

---

(١) الجنان: القلب.

ديك الأرملة وابنها الجاهل

الدرة والكتاب

ضرب العُلاّم من أهل النُّهى ... مثلاً للجهلاء السُّفها
أنّ ديكاً لفتاةٍ أرملة ... كان يوماً باحثاً في المزبله
فرأى في الزبل مذ ألقى النظرْ ... دُرّةً تُحسب من أغلى الدررْ
غير أنّ الديك من حُمقته ... يجهل القيمة من لُقطته
فمضى يحملها في فمه ... وهي أغلى قيمة من دمه
فأتى العلاّف في يوم مطير ... طالباً منه بها كفّ شعير
فقضى العلاّف منه العجبا ... ثم أعطاهُ بها ما طلبا
فتولّى الديكُ من حُمقته ... وهو المغبون في صفقته

***

مثل هذا الديك نجلُ الأرمله ... كان من أجهل كلّ الجهله
كان يوماً هو في البيت يطوفْ ... فاحصاً عن كلّ ما فوق الرُّفوفْ
فرأى ثَمّ كتاباً مُذْهَبَا ... هو في عهدٍ قديم كُتبا
غير أنّ الغُمْر[1] بالجهل مُصاب ... فهو لا يعرف ما قدرُ الكتاب
قال هذا السفر[2] لا ينفعنا ... وعن الإملاق لا يرفعنا
وغدا يحمله في كُمّه ... كاتماً فعلته عن أمّه

---

(١) الغمر: هو الذي لم يجرب الأمور.
(٢) السفر: الكتاب.

وإلى الوَرّاق فوراً قد مضى ... وبه منه زيوفاً قبضا

فغدا الجاهلُ في فعلته ... كأبي غبشان[1] في صفقته

***

إنما الجاهلُ كالديك أفين ... وكتابُ العلم كالدُرّ ثمين

(١) أبو غبشان: كنية الديك، وهي من الغبش بقية الليل.

الديك في آخر الليل

إذا ما الفجرُ آذن بانصباح[1] رأيت الديك يأخذ في الصياح

يصيحُ إذا الصباحُ دنا سروراً ومن طربٍ يصفقُ بالجناح

كأن له لدى الإصباح وعداً فكان دنوُهُ سبب ارتياح

وإن له بجوف الليل صوتاً يرنُّ إذا تموج في الرياح

يشقُّ صداه صمت الليل وهناً إذا أصدت بصيحته النواحي

ألا فاسمع له إن صاح صُبحاً أتدري ما يقولُ بذا الصباح؟

يقول لنوّمٍ في الصبح هُبوّا فإن النوم يقبُحُ في الصباح

وإن الشمسَ تطلعُ في غُدوٍّ لتنهضكم وتغرُبُ في الرّواح

فخلوا النوم مُنتفضين منه وقوموا مُسرعين إلى الفلاح

ألا فليسع من يبغي نجاحاً فإن السعي من شرط النجاح

---

(١) انصاح الفجر: ظهر.

العنكبوت ودودة القز

العنكبوت :

أيُّها العاملون من غير جدوى	هلْ سمعتُمْ بقصّة العنكبوت
حين لاقتْ دُويدة القزّ يوماً	وهي تنسابُ بين أوراق تُوت

***

جاءتْ العنكبوتُ تختالُ كبراً	ثمّ قالتْ تجاه تلك الدوده
لست مثلي إذا نسجت صناعاً[1]	إنما فيك همة محدوده
إن نسجي في ليلةٍ ونهارٍ	ضعف ما تنسجينه في عام
فانسجي إن قدرت مثلي وإلاّ	فاتبعيني فأنت من خُدامي

دودة القز :

فتناهتْ دُويدةُ القزّ ضحكاً	ثم قالتْ للعنكبوت الحسود
ليت ما تنسجين كان قليلاً	أي نفعٍ في نسجك الممدود

***

إن ما تنسجين في كل دارٍ	وسخٌ في سقوفها وخرابُ
أين نسجي وأين نسجك منهُ	إنّ نسجي للابسين ثيابُ

***

---

(١) الصناع : الماهر في الصنعة، الحاذق في عمل اليدين.

كثرةُ الحرث في السباخ[1] شقاءُ — لم يكن من ورائه حصدُ زرع

عمل نافع - وإنْ قلّ - خير — من كثير الأعمال من غير نفع

(١) السباخ جمع السبخة، والسبخة: الأرض فيها ملح ونز.

حق الأم

ماذا يقولُ الولدُ البارُّ

أوجبُ الواجبات إكرامُ أمّي ... إن أمي أحقُّ بالإكرامِ
حَمَلَتْني ثِقلاً ومن بعدِ حَملي ... وَضَعَتْني مَجهودةً لتَمامِ
ثمّ في الحَول بعد ذاكَ وهذا ... أرضَعَتْني إلى أوان فِطامي
وَرَعَتْني في ظُلمَةِ الليل حتى ... تركتْ نَومَها لأجل منامي
وبلطفِ تعهدتني إلى أنْ ... زالَ ضعفي واشتدَّ لينُ عظامي
عُنيتْ بي عنايةً واستمرّت ... بشرابي مهتمةً وطعامي
أنا مُذ كنتُ قبلُ في حضنِ أمّي ... يوم كانت تربّيني باهتمام
لم أكن عند يقظتي أو رُقادي ... من أولي العقل أو أولي الأحلام
إنّما كنتُ كالسُخيلة طفلاً ... فاقد الفهم عاجزاً عن كلام
فترعرعتُ ناشئاً ثم قد صر ... تُ غُلاماً ولم أكن بغُلام
وتفهمتُ حقّ أمي كبيراً ... عندما صِرتُ من أولي الأفهام
كلُّ هذا من فضل أمي ولولا ... فضلُها كنتُ عرضةً للحمام
إنّ أُمي هي التي خَلَقتني ... بعد ربي فصرتُ بعضَ الأنام
فلها الحمدُ بعد حمدِ إلهي ... ولها الشكرُ في مدى الأيام

الدينار

تـالـلـه مـا الـديـنـارُ إلاّ حـيّـةٌ ... صـفـراءُ يَـقـتـلُ سـمُّـهـا الإيـمـانـا

لـكـنّـنـا لـو نَـشـربُ الـتِّـريـاقَ مـنْ ... شَـرفِ الـنُّـفـوسِ لِـسـمّـه لـوقـانـا

إنْ كـانَ ذا الـديـنـار يُـشـبِـهُ حـيّـةً ... فـالـفـقـر يُشـبـه فـي الـورى ثـعـبـانـا

أو كـان لـلإيـمـانِ هـذا قـاتـلاً ... فـالـفـقـر كـان ولـمْ يَـزَلْ كُـفـرانـا

فَـلْـنَـكْـسِـب الـديـنـار لـكـنْ مـكـسـبـاً ... لا يـسـتـكـيـنُ بـه الـفـتـى خـزيـانـا

ولـنـتّـخِـذْهُ لـكـلّ خـيـرٍ وَصْـلَـةً ... ولـكـلّ صـعـبٍ مِـقْـوَداً وعِـنـانـا

وَلْـنَـجْـعَـلَـنْـهُ لـكـلّ مـجـدٍ سُـلَّـمـاً ... ولـكـلّ حـقّ مـقـولاً ولِـسـانـا

ولـنـدّخِـرْهُ لـكـلّ خـطـبٍ عُـدّةً ... ولـكـلّ حـربٍ مُـنـصـلاً[1] وسـنـانـا

يـا حـامـلَ الـديـنـار أحـسِـنْ صَـرْفَـه ... وابـتـع بـه لـك فـي الـورى شُـكـرانـا

واعـلـمْ بـأنـكَ حـامـلٌ ـ إلاّ إذا ... أحـسـنـت مـوضـع صـرفـه ـ شَـيـطـانـا

يـا كـاسـبَ الـديـنـارِ مـن غـيـر الـتُّـقـى ... أيـقـنْ بـأنـكَ كـاسِـبٌ خـسـرانـا

فـإذا أردتَ بـه انـتـفـاعـاً خـالـداً ... فـاجـعـلْـهُ فـيـمـا يـنـفـعُ الأوطـانـا

وإذا أردتَ بـه الـتـعـزُّزَ والـعُـلـى ... فـاجـعـلْـهُ فـي سُـبُـلِ الـفـجـار مُـهـانـا

فـطـبـيـعـةُ الـديـنـار أمـرٌ مُـعـضـلٌ ... أعـيـا الـعُـقـولَ وحـيّـر الأذهـانـا

إنْ عـزّ هـان الـدهـرَ صـاحـبُـهُ بـه ... ويَـعـزُّ صـاحـبُـهُ بـه إنْ هـانـا

---

(١) المنصل: السيف.

تنويمة

إمراة الشهيد تنوّم ابنها

نَـــمْ يـــا بُـــنـــيّ قـــلـــيـــلا وَعِـــش كـــريـــمـــاً نـــبـــيـــلا
أبـــوكَ مـــات قـــتـــيـــلا مـــن أجـــل هـــذي الـــمـــواطِـــن

***

نـــمْ يـــا بُـــنـــيّ مَـــديـــدا وعِـــش حـــمـــيـــداً مَـــجـــيـــدا
أبـــوك مـــاتَ شـــهـــيـــدا فـــي حُـــبّ هـــذي الـــمـــواطـــن

***

بُـــنـــيّ نَـــمْ مُـــســـتـــريـــحـــا وعِـــش قـــويـــاً صـــحـــيـــحـــا
أبـــوك مـــات جـــريـــحـــا مـــن أجـــل هـــذي الـــمـــواطِـــن

***

بُـــنـــيّ شـــنّ الإغـــاره أبـــوك لاقـــى بَـــواره
وأنـــتَ تـــأخـــذ ثـــاره مـــن الـــعـــدو الـــمُـــشـــاحـــن

***

عِـــش يـــا بُـــنـــيّ كـــريـــمـــا وكُـــن رَؤوفـــاً رحـــيـــمـــا
إذا رأيـــتَ يـــتـــيـــمـــا فَـــكـــن أخـــاه الـــمـــعـــاون

الدب والذئب الهرم

الدبُّ صادفَ ذئباً في الفلا هَرِماً ... عيان طال عليه الدهرُ والأمدُ
فقال للذئب قولاً وهْوَ يخدَعُهُ ... هَلُمّ نمضي إلى ما فيه مُرتفد[1]
فسارَ يَتبعُهُ طوعاً فجاءَ به ... إلى محلٍ به من ولده عَدَدْ
وعند ذلك أغرى الدبُّ ولْدَتَهُ ... بالذئبِ فافترسُوه وهو مُرتَعِدُ
حتى أصاروه أشلاءً مُبددة ... وراح هدراً فلا عقل[2] ولا قَوَدُ
وكان للذئب ولد خمسة نبقوا ... وهُم صغارٌ يتامى ما لهم أحَدُ
لكنهم عندما اشتدت سواعدهم ... وصار كلٌ له بين الذئاب يد
صالوا على تلكم الأدبابِ صولتَهم ... حتى لقد ظفروا منهم بما قصدوا
إذ أهلكوهم جميعاً في مساكنهم ... لم ينج لا والد منهم ولا ولد
فقال قائلهم من بعد ما أخلوا ... بالثأر واغتنموا كل الذي وجدوا
يا أيها الناسُ كلُّ الناس فاعتبروا ... لكل يوم على من يعتدون غدُ

---

(١) المرتفد: محل الكسب.

(٢) العقل: الدية. والمقصود: القصاص.

الرفق بالحيوان

أشفقْ على كل مخلوقٍ ظَفرتَ به ... ولا تعذّبهُ طيراً كان أمْ نَعَما[1]

فإن في كلّ حي نابضاً وبه ... يحسّ مثلك - إنْ آلمتهُ - الألما

أُنظر إلى عينيْ العجماء كيف إذا ... يمسُّها الضُرُّ تَشكو حالها بهما

وكيفَ تنأى إذا خاشنتها بُعُداً ... وكيف تدنو إذا لاينتها أمَمَا

فارحَم لعُجمتها وافهمْ شكايتها ... وإنْ تكُنْ هي لم تلفُظ لك الكلما

واعطف على الحيوانات التي خُلقتْ ... مثلَ الأناسيّ في أحوالها أُمَما

فإنْ تكنْ عَجزَتْ عن شُكرِ راحِمها ... فما بها العجزُ عنْ حِسٍ بما رَحِما

لا ترجُم[2] الطير بالحصباء تُفزعُها ... فراجِمُ الطير مأخوذ بما رجَما

دَعها بأعشاشها في الدَوح آمنةً ... ولا تكونَنّ ممنْ جارَ أو ظلما

خلّت لك الأرضَ يا هذا فخلّ لها ... غُصنين في الدّوح تبني العُشّ فوقهما

أما لها الحقُّ أن تحيا بمجثمها ... كما حَييت على الأيام مُحتكما

واتركْ عصافيرَها في الصُبح صادحة ... تُبشّرُ الناس بالصُبح الذي نجما

فإن زقزقة العصفور مطربةٌ ... عند الصباح كشعرٍ رقّ مُنسجما

وإن رأيتَ حماماً حامَ من ظمأ ... عليك يوماً فلا تبخلْ عليه بما[3]

فكُلّ ذي كبدٍ حرّى تنال به ... من دفعِ حِرّته الأجر الذي عَظُما

فتلكَ موعِظتي فاحفِلْ بها وعِها ... إنْ كنت ممنْ زكا نفساً ومن كرُما

---

(١) النعم: الماشية والإبل أكثر ما يسمى بهذا الاسم.

(٢) الرجم: الرمي بالحجارة. الحصباء: الحصى.

(٣) بما: بماء.

الشمس

إنَّما الشمسُ المنيره ... عينُ دُنيانا البصيره

وبها يُبصرُ كلُّ ... مَنْ بني الأرضَ مَصيرَه

نجتلي في الصبح منها ... وجهَ حسناءَ غريره

ونرى فيها شُعاعاً ... مُرسلاً مثلَ الغديره

إنها كُتلةُ نارٍ ... في الأعالي مُستديره

في الفضا قد علّقتها ... قُدرةُ اللهِ القَديره

إن هذي الأرضَ للشمـ ... ـسِ هي البنتُ الصغيرَه

من قديمٍ وَلَدَتْها ... بعد أولادٍ كثيره

إنما الأحياءُ في الأر ... ضِ إلى الشمس فقيره

وجميعُ الناس منها ... للمحايي مُستعيره

طينةُ الإنسان لولا ... الشمسُ لم تَبرحْ فَطيره

فهي في مَعجن طين ... أرض للحيّ خَميره

وبفضلِ النور منها ... تُنبتُ الأرضُ المطيره

وهي المُخرجةُ السُّنبُلَ ... من قَلبِ الشعيره

وبها تَظهرُ ألوان الـ ... أزاهيرِ النَّضيره

إنّ هذا الجوّ بحرٌ ... وبه الشمسُ جزيره

إنه أوسعُ من أنْ ... يُدركَ العقلُ شَفيره[1]

---

(١) الشفير: طرف الشيء أو جرفه.

إنّ للشمس بهذا الـ ... ـجوّ أمثالاً كثيره

كلُّها تنشُر في الأبـ ... ـعاد ناراً مُستطيره

كلُّ هذي الأنجم الزُّ ... هر شُموسٌ مُستنيره

صغُرت في العين لكن ... هي في العقل كبيره

لا تكونُ الشَّمس هذي ... عندها إلا حقيره

كلُّ نجم في الفضاء الرَّ ... حْبِ قد والى مَسيرَه

ولقد دارَ وكان اللـ ... ـه في الجو مُديره

فبهذا تتجلّى ... قُدرةُ الله القديرَه

الأغنياء والفقراء

أيُّها الناظرُ ذا الفِقر　　　بعينِ الازدراء

لا تزِدْ بلواه من فعـ　　　ـلكَ هذا ببلاء

إنّه يكفيه ما يجـ　　　ـرَعُ من مُرّ الشقاء

أو ما يَشجيكَ منه　　　أنه في بُرحاء

أوَ ما يَشجيك منه　　　نفَسٌ ذو صُعداء

أنتَ تَغدو بكساء　　　وهو من غير كساء

وشِواءَ تتغذى　　　وهو من غير غذاء

ولكمْ باتَ عشيا　　　طاوياً دون عشاء

كُن - إذا كنتَ غنياً -　　　راحماً للفقراء

أنت لولاهم لما أصـ　　　ـبحت بعض الأغنياء

إن أهل الفقر يشقو　　　ن لأربابِ الثراء

إنهم يسعون للمُثـ　　　ـرين سعي الأجراء

إنهم قد مهدوا النا　　　س بكد وعناء

وكفوهم كلّ شُغل　　　مُنتجٍ كُلّ رخاء

أغنياءُ الناسِ عاشوا　　　بمساعي الفقراء

الثعلب والغراب

أبـو حُـصـيـنٍ وقـاكَ الله صُـحـبـتـهُ ... لأنـه ذو احـتـيـالٍ لـيـس يُـوتَـمـنُ
رأى غُـراباً قـد اسـتـعـلـى عـلـى غُـصُـن ... مـن سـرحـةٍ وهـو فـي مـنـقـاره جُـبـن
فـظـلّ يـرنـو إلـيـه ثـم قـال لـه: ... «أهـلاً بـمـنْ عـرشهُ مـن سـرحـة غـصُـن»
أهـلاً بـمـن كـنـتُ مـشـتـاقـاً لـرؤيـتـهِ ... ومـن هـو الـيـومَ بـاسـتـعـلائـه قَـمِـن[1]
ألا تـجـود بـصـوتٍ لـي فـأسـمـعـهُ ... فـإنّ صـوتـك صـوتٌ مـطـربٌ حـسَـنُ
فـاهـتَـزّ عِـطـفُ أبـي الـنـعـاب مـفـتـخـراً ... بـالـمـدحِ واهـتـز مـنـه تـحـتـه الـفَـنَـنُ
وصـاح غـاقِ فـطـاحـت مـنـه جُـبـنـتـهُ ... وحـازهـا مـنـه ذاك الـثـعـلـبُ الـفـطـنُ
وظـلّ يـأكـلـهـا عـفـواً وقـال لـه ... صَـهٍ فـصـوتـك مـمـا تـكـره الأذنُ
مـن كـان يـجـهـل مـا مـقـدارُ قـيـمـتـهِ ... فـإنـه هـكـذا بـالـمـدح يـفـتـتـنُ

---

(١) قمن: خليق وجدير.

الربيع

كنا ببستانٍ لنا هو مربعُ ... نلهو مع الأصحابِ فيه ونرتعُ

ونشمُّ أنفاس النسيم وبينما ... كنا بنافح طيبه نتمتعُ

طلعتْ علينا غادةٌ ملكيةٌ ... كالشمسِ بل هي في المحاسنِ أبدع

وأتت تميسُ بحلةٍ من سُندسٍ ... من وَشيها فيها طرائق أربعُ

بضٌّ مجرّدها خميصٌ خصرها ... والجسم منها بالطراوة مشبعُ

والياسمينُ بصدرها متفاوح ... والوردُ في وجناتها مُتضوّعُ

رقّت كما رقّ السقيطُ من الندى ... فتكادُ من لطفٍ بها تتميّع

أما محياها فبدرٌ كاملٌ ... وعليه من نَسجِ الأشعة بُرقع

زُنّارُها قوسُ الغمام وثغرُها ... طيّ ابتسامته بروقٌ تلمع

ومن الجلالة والجمال برأسها ... تاجٌ بأزهار الرياض مرصّعُ

جاءت تهادى في الرياض كما مشى ... ما بين عسكره المظفر تبّع

طوراً تميل إلى الوقار وتارةً ... بين الرياض بمشيها تتخلع

وعلى مُحياها تحوم فراشةٌ ... تدنو إليه وتارةً ترتفعُ

والبلبلُ الغرّيد قام حيالها ... طرباً يغرد والحمامة تَسجعُ

وجميع أغصان الرياض موائلٌ ... طوراً تقوم لها وطوراً تركعُ

والطلُّ ينثر لؤلؤاً قُدّامها ... والسحبُ من فرطِ المسرّة تدمع

والماء يجري في الرياض وراءها ... فكأنما هو في الرياض مُشيّع

والشمس تنظرها ولكن تستحي ... منها فتسفر تارةً وتبرقع

حتى إذا ما جاوزتنا واغتدت ... تمشي ونحن بلا اختيارٍ نتبع

قاربتُها كيما أقبّل ذيلها ... والقلبُ مني بالصبابة مُترَعُ
فسمعت منها عند ذاك مقالةً ... قلبي لها من قبل أذني يَسمع
كانت تقولُ: «أنا الربيع أتيتكم ... فتنعّموا بمحاسني وتمتعوا»

الفأرة وأمها

الفارة والقطُّ والديكُ

قد قيل عن فارةٍ جاءت أُميمتها يوماً تُخبّرُها أمراً وتذكُرُهُ
قالت لها: «إنني مذ كنتُ لاعبةً في حيّنا وهو حيٌّ جلّ معشرُهُ
رأيت قطّاً وكان الديكُ جانبه في الأرض يبحث عن حبٍّ فينقُرُهُ
فالقطُّ قد راقني مرآه منقبضاً والديكُ منتفشاً قد راع منظرُهُ
له جناحٌ كبيرٌ فهو يُرسله مُصفّقاً وهو أحياناً يُشمّرُهُ
وقد علا في زمكّاهُ[1] له ذنبٌ ضافٍ كمروحة في الظّهر ينشرُهُ
وعينُه تلتظي كالنار فهو بها يكادُ يُحرقُ ما قد كان ينظُرُهُ
وعرفُه احمرٌ فوق الرأس من غضبٍ كأنه بالدّم القاني مُعَفّرُهُ
وقد يصبح صياحاً كان يُرعبُني فكنتُ إن صاح أخشاه وأحذرُهُ
لكنما القطُّ ما كانت ملامِحُه إلا موانستي مُذ كنتُ أبصرُهُ
إذ جسمه قد حَكى في أصلِ خلقته جسمي ولكنما جسمي مُصغّرُهُ
وجلدُه مثل جلدي فوقه شعرٌ قد زانَ ابيضَهُ في الظهر اسمرُهُ
ولا أُغابر ذاك القطّ في ذَنبي بل عنده ذنبٌ مثلي يُجرّرُهُ
وقد أقام أمامي رابضاً وله تلطّفٌ ليَ يبديه ويُظهرُهُ
حتى هممتُ جهاراً أن اكلّمه ولكن الديك عن ذا عاق محضرُهُ»

---

(١) الزمكى: أصل الذنب في الطائر.

فقالت الأمُّ: يا بنتي صَهٍ ومهٍ … فإنَّ قولكِ كلُّ الفارِ يُنكرُهُ

فأنتِ غِرٌّ وقد فاتتكِ تجربةٌ … والغِرُّ مُنعقدٌ بالطيش مِئزرُهُ

فما تعرّفت مَنْ يُرجى تلطفه … ولا تعرفتِ من يُخشى تجبرُهُ

والديكُ ويحك لا تُخشى بوادِرُهُ … وإن يكن غيرَ محمود تكبُّرهُ

أما علمتِ بأنّ القطّ مفترسٌ … يريدُ للفارِ مكروهاً ويُضمرُهُ

وإن أنيابه للفار نائبة … وإن أظفاره بالفار تُظفرُهُ

لا يخدَعنّكَ في حالٍ تلطُّفُه … فإن ذلكَ مكرٌ منه يمكرُهُ

والمكر باللطفِ غرّ الواقعين به … كالليل قد غرّ بعض الناس مَقمرُهُ

لا تأمننّ امرءاً قد راق ظاهره … ما لم تكن أنتَ تبلوه وتخبرُهُ

ولا يغرّك منه منظرٌ حسنٌ … كمْ منظرٍ حسنٍ قد ساءَ مخبرُهُ

اللعب بعد الدرس

جدّوا بدرس العلم حتى تتعبوا
فإذا تعبتُم بالدراسة فالعبوا

فاللعبُ ليس يُبيحُهُ يوماً إلى
متعلّم إلا اجتهادٌ مُتعبُ

وملاعبُ الطلاب بعد فراغِهم
من درسهم حقٌّ لهم مُترتّبُ

فهي التي تُنمي لهم أبدانهم
وتُريح من أذهانهم ما أنصبوا

والفكرُ منهكةٌ وإنّ شفاءَه
لعبٌ يُعادُ به النشاط ويُكسبُ

والجسمُ يكسلُ عند طول جماحه
كالماء من طول الرُكودِ يُطخلِبُ

لولا متاعبُنا لما حصلت لنا
في العيش راحتُنا التي نتطلّبُ

كُلّ الحياة مشاغلٌ لكنها
لولا المشاغلُ مُرّة لا تعذُبُ

فالخبز دون المضغ يصعُبُ أكلُه
والماءُ دون تجرّعٍ لا يُشربُ

وسعادةُ الإنسان بنتُ شقائه
السعي أمّ والشقاءُ لها أبُ

أغرودة العندليب

سمعتُ شعراً للعندليب ... تلاه فوق الغُصن الرّطيب
إذ قال نفسي نفسٌ رفيعه ... لم تهوَ إلا حُسن الطبيعه
عشقتُ منها حُسن الربيع ... أحسن بذاك الحسن البديع

***

فالعيشُ عندي فوقَ الغُصون ... لا في قصورٍ ولا حُصون
أطيرُ فيها لفرط وجدي ... من غُصن وردٍ لغصن ورد
وفي فروع الأشجار بيتي ... فالظلُّ فوقي والزهرُ تحتي

***

فسلْ نسيم الأسحار عَني ... كم هزَّ عطف الأغصان لحني
وسل بشدوي زهر الرياض ... إني بحكم الأزهار راضي
فكم إلى ما به أفوه[1] ... أصغت وقالت لا فُض فوه[2]

***

يا قومُ إني خُلقت حراً ... لم أرضَ إلا الفضا مقراً
فإنْ أردتم أن تُؤنسوني ... ففي المباني لا تحبسوني
وإنْ أردتم أن تنطقوني ... فأطلقوني فأطلقوني

---

(١) أفوه: ألفظ الكلام.

(٢) فض فوه: جملة دعائية معناها «لا نثرت أسنانه ولا تفرقت» تقال لمن يستحسن قوله.

كرة القدم

قصدوا الرياضة لاعبين وبينهم … كرةٌ تراض بلعبها الأجسام

وقفوا لها متشمّرين فألقيت … فتعاورتها[1] منهم الأقدام

يتراكضون وراءها في ساحةٍ … للسُّوق معتركٌ بها وصدام

وبرفس أرجلهم تُساقُ وضربُها … بالكفّ عند اللاعبين حرام

ولقد تحلّق في الهواء فإن هوت … شرعوا الرؤوس فناطحتها الهام

وتخالها حيناً قذيفةَ مدفعٍ … فتمر صائتةً لها إرزام[2]

ولربما سقطت فقام حيالَها … للضرب عبل[3] الساعدين همام

فتخالها وتخاله كفريسة … سقطت فزمجر دونها الضرغام

لا تستقرُّ بحالةٍ فكأنها … أملٌ به تتقاذف الأوهام

تنحو الشمال بضربةٍ فيردُّها … نحو الجنوب مُلاعب لطّام

وتمرُّ واثبةً على وجه الثرى … مراً كما تتواثب الآرام

وتدور بين اللاعبين فمحجمٌ … عنها وآخر ضاربٌ مقدام

وكأنها والقوم يحتوشونها[4] … قلبٌ به تتلاعبُ الآلام

راضوا بها الأبدان بعد طلابهم … علماً تُراضُ بدرسه الأفهام

أبناءُ مدرسةٍ أولاء وكلُّهم … يفعٌ مرير المرتقين غلام

---

(١) تعاورتها: تداولتها.

(٢) الإرزام: الصوت الشديد، يقال أرزم الرعد: إذا اشتد صوته.

(٣) العبل: الضخم القوي.

(٤) يحتوشونها: يجعلونها في وسطهم ويحدقون بها، وهي من قولهم «احتوش القوم الصيد».

لا بدّ من هزل النفوس لجدُها تعب وبعض مزاجها استجمام[1]
فإذا شغلت العقل فالهُ سويعةً فاللهوُ للعقل الطليح جمام
والفكر منهكةٌ فباستمراره تهنُ العقول وتهزلُ الأجسام
إنَّ الجسوم إذا تكونُ نشيطةً تقوى بفضل نشاطها الأحلام
هذي ملاعبُهم فجسمَكَ رُضْ بها واسلك مسالكهم عداك الذام

---

(١) الاستجمام: الراحة والتفكهة.

الأخلاق والحيوانات

كن كالطليّ وكالقمريّ متّدعا تنلْ من الناس كلّ العطف والشفق
وكن جريئاً على ما فيك من دَعةٍ مستأسد القلب نذباً غير ذي فرَق
ولا تكُن كدجاج الهند منتفخا فإنّ ذاك دليلُ الجهل والحُمق
ولا تكونن روّاغا كثعلبةٍ فالروْغُ أسوأ ما في الخلق من خُلق
ولا تكن عارماً كالتيس منتطحاً فالعرم مجلبةٌ للغيظ والحنق
ولا تكونن مسكينا ومُمتهنا مثل الحمار الذي يقتاد بالوهق[1]
ولا تكونن مهذاراً كضفدعة باتت منقنقة في ظلمة الغسق
ولا تكونن كالطاووس مفتتناً بالعجب فالعجب مدعاة إلى الجرق
ولا تكونن مثل القرد ذا بخل على طعامك تتلو سورة الفلق
ولا تكن ملِقاً كالكلب يحمله على التبصبص طبع فيه ذو ملق
ولا تكن عندما تدهاك داهية مثل الفراشة ذا طيش وذا نزق
بل كن رزيناً شديد الحزم ذا حذر مثل الغراب بمن لاقا لم يثق
تأمّل الخلق وانظر في طبائعهم واختر لنفسك منها أحسن الخُلُق

---

(١) الوهق: حبل في طرفه أنشوطة يطرّح في عنق الدابة.

ذو الودعات

مقابلة بين الحُمق والجَهل

لقد نقلَ الناسُ أحدوثَةً   وننقُلُها نحن عمَّنْ نَقَلْ

ففيها لمن شاءَ أُفكوهةٌ   وفيها اعتبارٌ لِمن قد عَقَلْ

رووا أنه كان فيما انقضى   من الأعصر الماضياتِ الأوَلْ

فتىً واهن الرأي ذو حُمقة   تناهتْ فكانت به كالخَبلْ

يزيد بن ثروان كان اسمهُ   وكان من الأزد أو مِن هُبلْ

وكانت على صدرِه لحيةٌ   تكادُ بسرَّته تتصلْ

ضفا شعرها الكثُّ مسترسلاً   إلى القُصريين[1] كثير الخصلْ

فلو نَسجَ القومُ من شَعرها   لحاكوا صِداراً لصدر الجَملْ

وتحسبُها وهي منفوشةٌ   شِراعَ السفينة وهو الدَّقلْ

***

وقد كان من حمقه أنه   رأى وَدَعاتٍ ببعض السُّبُلْ

فحاول في السلك تنظيمَها   فكانت له بعدما قد فعلْ

مكانَ القلادةِ في عُنقهِ   تدلُّ على حُمقه والخَطلْ

فقال له القومُ: «لِمَ هكذا   فعلتَ؟» فقال: «لئلا أضلّ»

فشاعت حماقته واغتدى   به يضربُ الناسُ فيها المثلْ

---

(١) القصريان: ضلعان يليان الترقوتين.

فهذي حماقته فاعتبر بها واحمد الله يا مَن عقل

***

فإن كانَ ذو الودعات امرءاً يُعاب وما خَطبهُ بالجَلَلْ
فما قولكم في الجهول الذي تَسربَلَ بالجهلِ ثم اشتملْ[1]
وما حَقٌ عذلٌ على أحمقِ من الناس لكنْ على من جَهلْ
لأنَّ لذي الجهل عقلاً به على جَهلهِ يستحقّ العَذَلْ
فإن حقر الحمقُ أربابَه فكم حقر الجهلُ بل كمْ قتَلْ
ولا يخجل المرءُ من حُمقه ولكنْ من الجهل كلُّ الخجلْ
ويُحتملُ الحُمقُ عند الورى ولكنما الجهل لا يُحتمَلْ

---

(١) تسربل: لبس. واشتمل (بالثوب): تلفف به وأداره على جسمه كله.

الصيف

جاء المصيفُ فجفّت الأنداء وشكت ببؤسَتها به الأشياء
وتوقدت عند الهجيرة شمسُهُ فتلمَّظت بلعابِها الصحراء
وعلى الديار تراكمت من شمسِه ملءَ الفضاء حرارةٌ وضياء
فعلى من الشمس المُنيرةُ أصبحت غضبى تجيشُ بصدرها الشحناء
مَدّت إلينا في الهجير أشعةً كالكهرباءة نارُها بيضاء
فكأنها بيضُ الحِراب لوَخزنا صُقلت فما بحديدها أصداء
حتى استجارَ الليل من لفحاتِها ركبٌ سرَوا فهدتهُمُ الجوزاء
انظر إلى الحسناء في رأد الضحى تمضي فتلفحُ وجهَها الرمضاء
وتمرّ لاغبةً وفوقَ جبينها عَرَقٌ ووجنتُها خدّها حمراء
إن كان حر الشمس لوّح وجهَها فكذاك تُوذي الضرّة الورهاء[1]

***

إني لأغفر للمصيف ذنوبه ولو أن غارةَ هيفهِ شعواء[2]
فالصيفُ أرأف بالفقيرِ من الشتا ولذا تُحب قدومه الفقراء
قلّتْ به الحاجاتُ فالفقراءُ في أيامه والأغنياء سواء
منْ كان أعوزَهُ كساءٌ منهم فالصيفُ ملحفةٌ له وكِساء
والأرض ـ إن طلبوا الرقاد ـ وطاؤهم من دون مَن والسماءُ غِطاء

---

(١) الورهاء: الحمقاء.

(٢) الشعواء: المتفرقة الممتدة.

ولئن يكنْ كَدِرَ النهار فليله ... طَلْقٌ وفي وجه السماءِ صفاء
ولئن قسا عند الهجير فريحه ... هَبّت بحاشيتيه وهي رخاء[1]
أضحى فطابتْ في ضُحاهُ ظِلالهُ ... وأتى الأصيل فطابتْ الأفياءُ
والصيفُ أحسن ما به لمُشاهدٍ ... صبحٌ أغر وليلةٌ قمراء
وأجلُّ ما يُرتاد فيه جُنَينةٌ ... تَرِفُ الظلالُ بها ويجري الماء
فعليكَ فيه بسرحةٍ[2] في منبعٍ ... تحنو عليك غصونُها الخضراء

(١) الرخاء: الريح اللينة التي لا تحرك فيها.
(٢) السرحة: الشجرة الطويلة لا شوك فيها.

تنويمة

الأم تنوّم طِفلَها

بُـــنـــيّ نـــومَ الـــعـــافـــيـــه وَقَـــتْـــك كـــلُّ واقـــيـــه
مـــن شـــرّ كـــلّ داهـــيـــه فـــعِـــش لأجـــل الـــوَطـــنِ

***

بُـــنـــيّ عـــشـــتَ مـــاجـــدا تَـــكـــتـــســـب الـــمـــحـــامـــدا
حـــتـــى تـــكـــونَ رائـــدا لأهـــل هـــذا الـــوطـــنِ

***

بُـــنـــيّ عـــشـــتَ ســـالـــمـــا تَـــكـــتـــســـبِ الـــمـــكـــارمـــا
حـــتـــى تـــكـــون عـــالـــمـــا لـــنـــفـــعِ هـــذا الـــوطـــنِ

***

بُـــنـــيّ عـــشـــت فـــارســـا ولـــلـــعـــلـــوم دارســـا
حـــتـــى تـــكـــونَ حـــارســـا لـــمـــجـــد هـــذا الـــوطـــنِ

***

بُـــنـــيّ نـــمْ نـــوم الـــهـــنـــا وعـــش لـــبـــيـــبـــاً فـــطـــنـــا
تـــنـــفـــعُ هـــذا الـــوطـــنـــا بـــكـــلّ فـــعـــلِ حَـــســـنِ

المدارس

إنـــمـــا هـــذه الـــمـــدارسُ روضٌ يُنبتُ المجدَ والعُلى والفخارا

تـتـغـذّى بـه الـنـفـوسُ غِـذاءً هـو يُـنـمـي الـعـقـول والأفـكـارا

جلّ فِعلاً إكسيرُها المتعالي كيف يجلو القلوبَ والأبصارا

يَدخُلُ الناشئونَ فيها من النا سِ نحاساً ويخرجونَ نُضارا[1]

ربّ نفسٍ كدرهم قد جلاها الـعـلـمُ حـتـى أعـادهـا دينارا

نَضُرتْ هذه المدارسُ رَوضاً من بني القوم مُنبتاً أزهارا

تمنح العاجزَ الضعيفَ اقتداراً مُوشكاً أن يُغالبَ الأقدارا

كانت الناسُ في القديم عبيداً وبها اليوم أصبحوا أحرارا

فعليكُم فيها بتحصيلِ علم يُرغد العيشَ يُسعد الأعمارا

نحن قومٌ نرى المفاخِرَ - إلاّ من طريق العلوم - ثوباً مُعارا

---

(١) النضار: الذهب.

كل شيء يتكلم

فما علينا إلا أن نفهم

لا شـــيء مــمّــا نَــعْــلَــمُ إلا لــــه تـــكـــلُّـــمُ

تــكــلــمٌ مــخــتــصــرٌ يَــفــهــمــه مــن يَــفــهــمُ

فــهــو لــقــومٍ واضــحٌ وهــو لــقــومٍ مُــبــهــمُ

***

إن الــــغُــــرابَ قـــد غـــدا يـــقـــول «غـــاقِ غـــاقِ»

فـــكـــانَ مـــعـــنـــى قـــولـــه فـــي نـــظـــرِ الـــحُـــذّاق

مـــن قـــام مـــثـــلـــي بـــاكـــراً لـــم يُـــبـــلَ بـــالإمـــلاق

***

إن الـــذبـــابَ قـــائـــلٌ بـــصـــوتـــه الـــخِـــزبـــاز

مَـــقـــالـــةً فَـــسِّـــرهـــا لـــنـــا ذوو الألـــغـــاز

مَـــن لـــم يُـــعِـــزَّ نـــفـــســـه لـــم يـــحـــظَ بـــالإعـــزاز

***

قـــد أخـــذ الـــعُـــصـــفـــورُ مـــن بـــعـــد وُضـــوح الـــفَـــلـــق

يـــقـــول قـــولاً واضـــحـــاً بـــصـــوتـــه الـــمُـــزقـــزِق

إن رُمـــتَ رِزقـــاً طـــيّـــبـــاً فـــاســـعَ وجـــدّ تُـــرزق

***

وكـــم ســـمـــعـــنـــا صـــرصـــراً فـــي لـــيـــلـــه الـــمـــعـــتَـــكِـــر

يقولُ فيما مدّه ... من صوتِه المُصرصِرِ

من يسهر الليلَ لكي ... يصبرَ بدعاً يصبرِ

***

وضفدعٌ مُرتطمُ ... ما بين ماءٍ ولثقْ[1]

قال بمُستنقعِه ... وهو ينقُّ في الفسق

ما خابَ قطُّ من صدَق ... ولا نجا من اختلقْ

***

والطبل عندَ ضربهِ ... يخرجُ صوتاً دُمْ دُمْ

فكانَ معنى صوتِه ... كما رواه مَرْ دُمْ

إن تفعَلِ الخيرَ فلا ... تدعه لكنْ دُمْ دُمْ

***

والباب عند فتحه ... قال لنا جَلَتَبَلَق

فكانَ معناهُ لدى ... من سدّ رأياً وحذق

من دقّ بابَ مطلبِ ... ولجَّ في الدق انبلَق[2]

---

(١) اللثق: الماء والطين المختلطان.

(٢) انبلق الباب: انفتح.

الشتاء

قد كانت الأغصانُ مُخضرّةً — وكانت الطيرُ بها تَسجعُ
فصارت الأوراقُ مصفرّةً — تُسقِطها الرادة والزَّعزعُ[1]
ثم غدتْ جرداءَ مزورّةً — والغيمُ أمسى عينُهُ تَدمَعُ
من أجلِ هذا المشهدِ المُحزِنِ

والليلُ قد طالَ على مَن شتا — وصار ليلاً بارداً مُظلما
لعلَّ هذا الرغدُ مذ صوّتا — هرّب منه تكلّم الأنجما
عَلامَ قد غيّم ليلُ الشتا — فارتاعتِ الأنجمُ مُذ غيّما
واحتجبتْ فيه عن الأعينِ

والريح من برد الشتا صرصَر — والجوُّ يبدو عابساً مُطرِقا
قد حار فيه التَرِبُ المُعسِرُ — إذ لم يجد فيه له مرفقا
يا أيها الناسُ ألا فاذكروا — من كان منكم في الشتا مُملِقا
وأحسنوا فالفوز للمُحسِنِ

إن الشتا أرحَمُ للمُعدم — منكم وإن أوجعَه بردُه
لأنه بالعارض[2] المُسجِمِ — يُنبت زرعاً يُرتجى حصده
حتى تفوزَ الناسُ بالأنعمِ — مما لهم أنبته جوده
ويَشبعُ المُعدِمُ كالمُغتني

---

(١) الرادة: الريح تتحرك تحركاً خفيفاً. والزعزع: الريح الشديدة التي تزعزع الأشياء.

(٢) العارض: السحاب. المسجم: المنصب.

المقعد والأعمى

بالتعاون تَهونُ المصائب

وأكسح[1] من بني الغبراء أخنى ... على رجليه داؤهما الدفين
يهمُّ بحاجةٍ فَيَعيَ عنها ... وليس على المراد له مُعين
ويزحفُ فوقَ وجه الأرضِ زحفاً ... وإن يكُ تحته وَحْلٌ وطين
ويمسي موجعاً قلقاً حشاهُ ... له في كلّ داجيةٍ رنين[2]
فمرَّ على طريق الناس يوماً ... كما مرّت سلحفاة حرون[3]
فلاقاهُ من الطرّاق أعمى ... قويُّ الجسم مقتدرٌ بدين[4]
ولكنْ ليسَ يعرفُ أين يمشي ... ومِنْ أينَ الطريقُ له يكون
يُقدِّمُ خطوةً ويردّ أخرى ... ويُزعجه التحركُ والسُّكون
فقال له: رويدَك إنّ قلبي ... كقلبكَ أيها الأعمى حَزينُ
غدوتُ سجين إقعادي وعجزي ... وإنك بالعمى رجلٌ سجين
وإني اليوم رجلي أعوزتني ... وأنت اليومَ تعوزك العُيون
فلو أنا ببلوانا اتحذنا ... لكانت هذه البلوى تهون
وكنتُ إذن برجلكَ مُستعيناً ... وكنتَ إذن بعيني تستعينُ

---

(١) الأكسح: المبتلى بداء الكساح: وهو داء تتعطل به قوى الرجلين. الغبراء: الأرض. وأخنى عليه الداء: طال عليه وأهلكه.

(٢) الداجية: الليلة المظلمة. الرنين: الصوت المحزن.

(٣) الحرون: يقف ولا ينقاد.

(٤) البدين: العظيم البدن.

فوافقه الضريرُ وقال مرحى فرأيك بالرضى مني قمين[1]
وأصعدَه على كتفيه فوراً وظلَّ يسيرُ وهو له قرين
فكان عليه كالربّان[2] يجري به الأعمى كما جرت السفين
وهانَ الخطبُ من هذا وهذا وعن قلبيهما انجلت الشجونُ
وكلُّ مصائبِ الدنيا إذا ما تعاونَ أهلها فيها تَهونُ

---

(١) قمين: جدير.
(٢) الربان: رئيس الملاحين.

آثار العرب الخالدة

قصر الحمراء

قف على الحمراء واندُبْ ... مُضَرَ الحمراء فيه

واسأل البنيان ينبئـ ... ـك بأنباء ذويه

ويحدّثك حديث الـ ... ـمجد والعيش الرّفيه

بكلامٍ محزن اللهـ ... ـجة يُبكي من يعيه

فيقول القلب آهاً ... ونقولُ الأذنُ إيهِ

صاحِ لو كانَ لذا الدهرِ (م) ... حياءٌ يتقيه

ما رمى العربَ أباةَ الـ ... ـضيم بالخطبِ الكريه

لا ولا جَرّ بغرنا ... طَةَ أذيالَ سفيه

حيثُ هذا القطرُ أمسى ... خالياً من مُبتنيه

فازدَرِ الدهر وسفه ... كُلَّ مَنْ لا يَزدَريه

وإذا كنتَ حليماً ... فابكِ من دهرٍ سنيهِ

حق المعلم
ومنزلته في المجتمع المدني

إذا كانَ جهلُ الناس مدعاةَ غيّهم ... فليس سوى التعليم للرشد سُلّم

فلو قيلَ من يستنهضُ القومَ للعلى ... إذا ساءَ محياهم لقلتُ المُعلّم

مُعلّم أبناءِ البلادِ طَبيبُهم ... يُداوي سقام الجهل والجهلُ مُسقم

وما هو إلا كوكبٌ في سمائِهم ... به يهتدي الساري إلى المجدِ منهُمُ

فلا تبخَسن حقّ المعلم إنه ... عظيم كحق الوالدين بَلْ أعظم

فإنّ له منكَ الحجا وهوَ جوهرُ ... وللوالدين العظمُ واللحمُ والدمُ

إلا إنما تعليمُنا الناس واجبٌ ... وإن على الجهّال أن يتعلموا

وما أخذَ الله العهودَ على الورَى ... بأن يعلموا حتى قضى أن يعَلّموا

النوم
والحاجةُ إليه

حبذا النومُ فهو للروح رَوْحٌ من عَناءِ الهموم والأتراح
وهو تجديدُ قوةٍ ونَشاطٍ لِجُسومٍ روازحٍ أطْلاح[1]
حبذا النومُ ترتقي النفسُ فيه عالماً فوق عالمِ الأشباح[2]
تلفون به إلى الغيب نُصغي وتلكوينا إلى الأرواح
حبذا النوم إنه شَرَكٌ يمتدُّ في الجسم لاصطياد ارتياح
فهو للنفس من مراقي المعالي وهو للجسم من دواعي الصلاح
حبذا النوم فهو كالزيت للروح به تستضيء كالمِصباح
وهو معراجنا إلى أفقِ غيبٍ لن تتناهى أبعادُه والنواحي
حبذا النومُ واصلاً بين حَيٍّ ذي ثواء ومَيِّتٍ ذي بَراح
أيها القوم إنّ للنوم سلطاناً قوياً لا يُتقى بِسلاح
نافذ الحكم والقضاء على الإنسان في حُزنه وفي الأفراح
وعلى الأسد وهي في الغاب تدأى[3] وعلى الطير وهي في الأدواح

---

(١) الروازح: من قولهم رزح الجسم: أي ضعف وهزل. والأطلاح: المتعبة المهزولة.
(٢) الأشباح: جمع الشبح: وهو ما ينظر بالعين.
(٣) تدأى: تختل وتراوغ للصيد.

على الخوان[1]

كيف يأكل النهم

أَكَبَّ على الخوانِ وكان خِفّاً … فلما قامَ أثقلَه القيامُ
ووالى بينَها لُقَماً ضخاماً … فما مَرِئت له اللُّقَمُ الضّخامُ
وعاجلَ بلعَهُنَّ بغيرِ مَضغٍ … فهنَّ بفيهِ وضْعٌ فالتهامُ
فضاقتْ بطنُه شِبَعاً وشالتْ … إلى أن كادَ ينقطِعُ الحِزامُ
فأرسلتُ اللِّحاظَ إليه شَزْراً … وقلتُ له رويدَك يا غُلامُ
أتزدَرِد الطعامَ بغير مضغٍ … على أيامِ صحّتك السّلامُ
فلا تأكلْ طعامَك بازدرادٍ … مُعاجلةً فيأكُلكَ الطعامُ
ألا إنّ الطعامَ دواءُ داءٍ … به ابتُليتْ من القِدَمِ الأنامُ
فداوِ سقامَ جوعك عن كفافٍ … فإكثارُ الدواء هو السَّقامُ
وما أكلُ المطاعم لالتذاذٍ … ولكنْ للحياةِ بها دوامُ
طعامُ الناس أعجبُ ما أحبوا … فمنه حياتُهم وبه الحِمامُ[2]
وأعجبُ منه أن الناس راموا … تنوّعه، ألا بئس المرامُ

---

(١) الخوان: ما يوضع عليه الطعام ليؤكل.

(٢) الحِمام: الموت.

التلغراف والكهرباء

للبرق أسلاكٌ تؤدي الأخبار ... دقيقةٌ مثل دِقاق الأوتار
فوق الثرى مُدتْ وتحت الأبحار ... في عَمَدٍ قد رُكِزت كالأشجار
ما بين كل عشرات الأمتار ... تحسبُها في القفز جنّ البقار
شاخصةً باديةً للأنظار ... ممتدّة نحو جميع الأقطار
للكهربائيةِ فيها تيّار ... ينقُلُ في آن كلمح الأبصار
جوائب الأنباء نحو الأمصار ... لله من سلك دقيق قد صار
في الجوّ مجلى لجليل الأخبار ... والكهربائيةُ شيء قد حار
في كنههِ أهل النهى والأفكار ... أسفَرَ منها الوجه بعض الإسفار
ولم يَزلْ مُحتجباً بالأستار ... في طيّها نورٌ مُفَادٌ من نار
وكم لها بين الورى من آثار ... تطوي المسافات بهم في الأسفار
وتنقلُ الأخبار ذات الأخطار ... وهي تُضيء ليلهم بالأنوار
فتجعلُ الآصالَ مثل الأبكار ... مشرقةً، مبهجةً للأنظار
وقد تُداوي كلّ داءٍ ضرّار ... فالسقمُ تشفيه بغير عقّار
والجُرحُ تأسوه بغير مِسبار ... وهي لَعَمْري ذاتُ لفح سيّار
لها نفوذٌ في جميع الأقطار ... في الحيوان والثرى والأشجار
وفي رياح الجو ذات الإعصار ... وفي بحار الأرض ذات التيّار
وقد سرت في كلّ غيم مدرار ... بها تسحّ هاطلاتُ الأمطار

فهي بهذا الكون سرُّ الأسرار

البلبل والورد

إن بلبلاً من نَسيم السحر ... لما جرى في المزبع المُخمل

أخبر رياه أصحّ الخبرِ ... عما جرى في الروضِ للبلبل

إذ هو مُذ ألقى به ناظره ... من بعد ما ثغر الصباح ابتسمْ

صادف فيه وردَة زاهرة ... والطلُّ كاللؤلؤ فيها انتظم

مضمومةٌ أوراقُها الناضرة ... مثل فم يطلب تقبيل فمْ

فظلّ يرنو مستديم النظرْ ... رُنُوّ ظمآن إلى منهل

وهي غدت مما بها من خفرْ ... مُحمرّةً من نظرِ مخجل

ثم تمادى غرداً صادحاً ... يُعلنُ للوردة أشواقهُ

ينطقُ بالحبّ لها بائحاً ... وهي التي تفعلُ في إنطاقه

وتنشر الطيب له نافحاً ... كأنها تقصد إنشاقه

حتى غدا البلبل منذ الصغر ... في حبّها منطلق المقول

ينشد فيها شعره المبتكر ... ولا يَني فيه ولا يأتلي

أما ترى الأزهار كيف اغتدت ... فراشةُ الروض عليها تطير

لها جناحٌ هي منه ارتدت ... ملاءةً موشيةً من حرير

فهي إلى الروضة مُذ وردَت ... أرسلها البُلبلُ نحو الأمير

تحمل للورد أمير الزهر ... رسائل الشوق من البلبل

فشاع في الأزهار هذا الخبر ... واستوجب العطف على المرسل

حتى إذا الوردُ مضى وانقضى ... وعادت الروضةُ كالبلقعه

مسّت حشا البلبل نارُ الغضا ... من حُرقة البين الذي أوجعه

لا تسأل البلبل عما مضى ... في زمن الورد له من دعه
ولكن اسأل في السماء القمر ... عن خبر الورد مع البُلبُل
إذ كان يُصغي منهما للسمز ... وهو مطلّ ناظرٌ من علٍ
فراشة الروضة ظلت لذا ... تحومُ والأزهارُ من تحتها
تقبل الزهرَة ذات الشذا ... طائرةً منها إلى أختها
وتسألُ الأزهار عما إذا ... مرّ فقيدُ الورد من سمتها
لتخبر البلبُل بعض الخبر ... لعلّه غُمّته تنجلي
فإنه بات حليف السّهر ... مُذ نزح الوردُ عن المنزل

كتاب
خواطر ونوادر

الرصافي بقلمه

أمي: اسمها فاطمة بنت جاسم ونجود الشرّاد من عشيرة القراغول التي هي بطن من شمّر ولم تزل هذه العشيرة في حالة البداوة يوجد قسم منها اليوم في لواء الكوت يشتغلون بالزراعة.

هي كانت مرجعي في كل شيء حتى بعد تجاوزي العقد الأول من حياتي لأني كنت لا أرى أبي إلاّ قليلاً فهي التي كانت ترسلني إلى الكتاب وأنا صغير وهي التي كانت تجهّز لي كل ما يلزم لذلك. وأنا اليوم كلما ذكرتها جاشت نفسي بالأحزان لأني أشعر أنني لم يساعدني الحظ على القيام بالواجب الذي لها عليّ ولم أستطع أن أقوم ببعض الواجب لها إلاّ بعد سفري إلى الآستانة فكنت أرسل إليها الدراهم من هناك على التوالي حتى جاءت الحرب وسقطت بغداد فانقطعت عني أخبارها وتوفيت بعد سقوط بغداد ولم يبلغني خبر وفاتها حتى جئت إلى بغداد سنة ٢١ ولذا أُصبح اليوم وأُمسي وأنا منها في ذكرى محزنة ومؤلمة جداً.

أبي: اسمه عبد الغني من عشيرة الجباريين الكائنة في داخل لواء كركوك وهذه العشيرة تدّعي أنها من السادة العلوية والناس يعرفونها كذلك ولم أسمع ذلك من أبي لأني كنت قليل الاجتماع به وإنما حققته من بعض الذين يعرفون هذه العشيرة. وكان محجقاً.

خواطر ونوادر

الخاطر هو الهاجس الذي يقع في خلدك عفواً بلا قصد، أو بداع من دواعي التفكير. وأكثر ما يكون إذا كنت معتزل الخلطاء منفرداً عنهم. ولو أني من أول عهدي بالتفكير جمعت خواطري لكانت شيئاً كثيراً.

وها أنا اليوم أثبت في هذه الكرّاسة شيئاً مما عنّ أو يعنّ لي من الخواطر. وأضيف إليها بعض ما صادفته في كتب الأدب من المسائل التي لها شأن في الأدب أو في غيره من أمور الحياة.

وإن الذي دعاني إلى إثباتها هنا هو أنها حرة طليقة في سنوحها من كل قيد فلا أرمي من ورائها إلى غاية خاصة، ولا أريد بها إقناع مخالف أو إرضاء موافق. بل أنا منها مثلما هي مني حر طليق فلا أماري بها ولا أداجي. وإذا كانت كذلك فعسى أن يجد فيها من يطالعها من أهل الحرار فائدة. وإلا فكم سودت المحابر قبلها من قراطيس كانت في الناس أقلّ نفعاً من نقع الكراديس. فإليكها كما هي بلا ترتيب ولا تبويب.

٣٠ آب ١٩٤٠ الفلوجة

الكاتب

معروف الرصافي

لو كنت مصوراً

لو كنت مصوراً لصورت محمداً رسول الله جالساً في مسجده بالمدينة وحوله أصحابه وقد جلست إلى جنبه السيدة عائشة أم المؤمنين ملاصقة له متكئة عليه واضعة خدها الأيمن على منكبه الأيسر وقد طوقته بيدها اليمنى فوضعتها على منكبه الأيمن وهي في هذه الحالة تنظر إلى الحبشة يرقصون في المسجد النبوي ويلعبون والنبي ينظر إليها تارة وإليهم أخرى متابعة لها فيما أرادت من النظر إلى هذا المرقص الشريف.

هذه هي الصورة الحسنى التي أردت تصويرها لو كنت مصوراً ماهراً إذن لأتيت بمعجزة غراء من معاجز الفنون الجميلة. ولأظهرت إلى عالم البداعة لوحاً بديعاً من ألواح الحب والجمال يساير اللوح المحفوظ في العظمة والجلال، ولكشفت الستار عن سر عظيم من أسرار الحب النبوي الذي اشترَكَتْ في تبجيله الأرض والسماء.

الحق والباطل

إذا انسلخنا من أنفسنا واندمجنا في حقيقة الوجود الكلّي المطلق اللانهائي وعلمنا أن الحق كلمة ترادف الممكن وأن الباطل كلمة ترادف المحال. وعندئذٍ قلنا: كل ما وقع في هذا الوجود فهو حق إذ لو كان باطلاً لما وقع. وكل ما لم يقع فهو باطل لأنه مستحيل الوقوع فلو كان حقاً لما امتنع وقوعه.

فالحق هو الممكن والباطل هو المحال. وإذا ثبتت حقية كل ما وقع في عالم الكون والفساد انتفى الحسن والقبح من الوجود الكلي المطلق اللانهائي. وتبيّن لنا أن ليس في الدنيا باطل. وهذا هو الذي تقتضيه الآية الواردة في سورة هود من القرآن: ﴿وما من دابة في الأرض إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾.

إذ لا ريب أن الله الذي هو على صراط مستقيم إذا كان هو الآخذ بناصية كل دابة فكان هو القائد لها في جميع أحوالها كانت كل دابة في جميع أحوالها على صراط مستقيم أيضاً بحكم الضرورة. وهذا هو معنى ما قلناه من أنه ليس في الدنيا باطل، وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع. فإذا قلنا لشيء واقع بأنه باطل كان معنى ذلك أنه باطل بالنسبة إلينا لأنه مخالف لما نريده ونألفه لا بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة. فكل ما نعتقد ببطلانه من الأباطيل الواقعة لا يكون بطلانه إلا نسبياً لا حقيقياً.

بقي هنا شيء يجب التنبيه إليه وهو أنه جاء في الآية استعمال كلمة «دابة» ولكن ليس المراد أن هذا الحكم أعني «الأخذ بالناصية» خاص بالمخلوقات الحية.

كلا! بل الله تعالى آخذ بناصية كل شيء حتى القشة والمدرة. وإنما عبّر في الآية بالدّابة لأنه في مقام بيان أحوال المخلوقات الحية لا غير.

والمفهوم بالبداهة من هذه الآية أن لفظ الجلالة «الله» هو لفظ يرادف بمعناه الغريزة والطبيعة. إذ لا ريب أن جميع الأشياء من المخلوقات الحية وغير الحية خاضعة لحكم الطبيعة والجبلة التي هي مجبولة عليها، فالطبيعة الجبلية آخذة بناصية كل شيء. وقد جاء لفظ الجلالة مرادفاً للطبيعة في كثير من الآيات القرآنية كما هو ظاهر لكل من قرأ القرآن بتأمل وتدبّر.

في عالم الأدب

أرسل إليّ من خارج العراق كتاب يسألني مرسله: هل تؤمن بزعامة مصر الأدبية للشرق العربي؟ فكتبت إليه الجواب الآتي:

إن الزعامة في العلم والأدب لا يمكن أن تكون لقطر على آخر أو لبلد على بلاد أخرى إلاّ إذا كان للأول على الثاني زعامة في السياسة أيضاً. ذلك لأن القطر أو البلد الذي له زعامة سياسية يكون مركزاً يأوي إليه من الأطراف كل ذي علم وأدب فيجتمع فيه النبوغ العلمي والأدبي وبذلك يتسنّى له أن يقود ما يتبعه من البلاد إلى ما شاء من علم وأدب. وتلك هي الزعامة التي تحصل له في العلم والأدب مع زعامته السياسية بحكم الضرورة.

وليست مصر كذلك بالنسبة إلى الشرق العربي حتى تكون لها الزعامة الأدبية عليه. نعم! لا ينكر أن مصر قد سبقت الشرق العربي بنهضتها الأخيرة في العلم والأدب سبقاً زمانياً ولكنها لم تنشر فيه ثقافة ولم تعبّد فيه للعلم والأدب طريقاً. وإنما أرسلت إليه بقصد التجارة كتباً وجرائد ومجلات. وبالإجمال أرسلت إليه مطبوعات. ولا ينكر أن الشرق العربي انتفع بمطبوعاتها ولكن ذلك لا يجعل لها عليه زعامة في العلم ولا في الأدب.

فإن جاز أن يجعل ذلك لها زعامة أدبية على الشرق العربي جاز أن تشاركها في تلك الزعامة بيروت لأنها أرسلت بقصد التجارة أيضاً إلى الشرق العربي ما أرسلته مصر من مطبوعات وإن كان ذلك بصورة مصغرة بالنسبة إلى مصر.

وأيضاً إن الزعامة الأدبية لا يمكن أن تكون إلاّ نتيجة من نتائج الاستقلال الأدبي. وليس في مصر ولا في غيرها من يستطيع أن يدّعي أن مصر اليوم قد تقدّمت في الأدب

بحيث أصبحت مستقلة بآدابها. وهل للأدب المصري اليوم طابع خاص يمتاز به عن الأدب العربي في غير مصر من بلاد العرب أو من بلاد الشرق؟ كلا!

وإنما مصر اليوم كغيرها من بلاد الشرق العربي لم تزل في دور التقليد للغرب في العلم والأدب. فالحقيقة التي لا ينبغي للعاقل المفكر أن يشكّ فيها هي أن مصر اليوم كغيرها من بلاد العرب سالكة طريق التقليد في العلم والأدب تحت زعامة الغرب. خصوصاً في الأدب الروائي والمسرحي فإنها فيهما مقلّدة للغرب تقليداً أعمى لم تتحقق حتى الآن صحة موافقته للذوق العربي وللحياة الشرقية العربية. هذا بقطع النظر عن الصبغة الإسلامية الظاهرة في الحياة العربية. فإن هذه الصبغة تنبو كل النبو عن الأدب المسرحي الذي أخذت مصر اليوم تمشي فيه على آثار الغرب.

وخلاصة القول أن مصر اليوم في طور التقليد. وكل ما هناك هو أن الشوط الذي جرته مصر أبعد من الشوط الذي جراه غيرها من بلاد الشرق العربي. وليس في ذلك ما يجعل لها زعامة على غيرها.

هذا ما نقوله في الزعامة الأدبية إذا أضيفت إلى قطر من الأقطار أو إلى بلد من البلاد. أما إذا أضيفت إلى فرد من الناس فمن البعيد أن يتفق الناس عليها فيه وأن يعترفوا بها له. وهذا المتنبي مثلاً قد ملأ الدنيا في زمانه وشغلها بشعره كما قالوا ومع ذلك لم يعترف له أهل زمانه بزعامته عليهم في الشعر. فالكلام في هذه الزعامة الأدبية الفردية أو الشخصية لا يأتي بنتيجة والجدال فيها لا يصل إلى نهاية. اللهم إلا إذا أيّدتها القوة فإنها حينئذٍ تكون كزعامة الفرد السياسية التي تدعمها القوة فيعترف بها الناس له. وقد تقتضيها المصلحة العامة أو الخاصة.

نسمع اليوم من مصر صوتاً يدعو إلى التجديد في الأدب، غير أنّا نسمع جعجعة ولا نرى طحناً. فلا يأتينا أصحاب ذلك الصوت إلا بما يجعلنا نعتقد أنهم يدعون إلى تقليد الأدب الغربي. فلو قال هؤلاء نحن ندعو إلى التقليد لكانوا في هذا القول أصدق منهم فيما يقولونه من الدعوة إلى التجديد.

إذا جاءنا الأديب بما يصوّر لنا صور الحياة المحيطة به تصويراً موصِلاً إلى الغاية التي ينزع إليها في أدبه جاز أن نقول عنه بأنه مجدد في أدبه غير مقلّد. أي أنه لا يأتيك بصورة طبق الأصل من أدب عفته الأيام ومن حياة غيرها الزمان كما يفعل

المقلدون من الأدباء. أما أساليب الكلام في الأدب فلا تحدّها حدود ثابتة مستقرة غير متحولة، بل هي تختلف باختلاف الشخصيات الأدبية. فمن ظهر في أسلوبه أثر محسوس من شخصيته الأدبية بحيث يمتاز به عن غيره من الأساليب، جاز أن نقول عنه بأنه مجدد في أسلوبه غير مقلّد. أي أنك لا تحس من أسلوبه بشخصية بعيدة عنه تمثّل نفساً غير نفسه وحياة غير حياته، كما هو الحال في أساليب المقلدين.

وسواء أكان التجديد هو هذا أم غيره يجب على دعاة التجدد أن يبيّنوا لنا ماذا يريدون به، فإن الظاهر من كلامهم هو أنهم يريدون منا باسم التجدد أن نقفو أثر الأدب الغربي، أي أن نقلّد في أدبنا أدب الغرب.

على أن الشرق العربي كله اليوم ساعٍ إلى هذا التقليد، لا في الأدب وحده، بل في كل شيء من حيث يشعر ومن حيثُ لا يشعر. وهل تقليد الأمم بعضها بعضاً في الأدب جائز؟! هذا سؤال لا يستطيع أحد أن يجيب عليه بنعم. لأن أدب كل أمة ليس إلاّ عبارة عن حالتها الروحية المتكونة من العقل والفطنة والشعور والعاطفة والأخلاق والعادات والدين والخرافات والبيئة والتاريخ. وهذه كلها أمور تختلف اختلافاً كلياً باختلاف الأمم. وقد تختلف روحيات الأمم بنسبة بعضها إلى بعض حتى يبلغ اختلافها التناقض. فلا يحسن من أمة أن تقلّد في أدبها أمة أخرى إلا مقدار ما يحسن رجل يمشي على الأرض أن يقلّد بهلواناً يلعب على الحبل. وبقدر ما يكون هذا التقليد مضحكاً ضحكاً سخرياً يكون تقليد أمة في الأدب أمة أخرى مضحكاً أيضاً.

ولا تنسَ أن الأدب يشمل بمعناه العام الأغاني والمراقص والمناحات أيضاً، إذ لا ريب أن الشعر هو أهم ركني الأدب. والشعر بأوزانه وقوافيه لم يكن إلاّ للغناء والرقص، أو للرثاء والنواح. فالتقليد في الأدب إذا بلغ غايته، معاذ الله، مسخ الأمّة مسخاً، وقلب كيانها القومي رأساً على عقب.

وليس معنى هذا أن الأدب العربي يجب أن يبقى على ما كان عليه في القديم إلى يوم القيامة. بل أدب الأمة العربية مثلها خاضع لقانون النشوء والارتقاء، فكلما ارتقت ارتقى معها وكيفما تطورت تطور معها. وإنما معناه أن التقليد لا يحسن أن يكون من الأمور التي يتطور بها الأدب عند الأمم.

الشعر والحقيقة

ليس الشعر بخيال محض كما يتوهمون، بل الخيال طريق واحد من طرقه الكثيرة، أو ثوب واحد من ثيابه العديدة. وإذا أرادت الحقيقة أن تطل من مشارف المنطق الحر فلا تجد لها مشرفاً أسمى ولا أبهى من بيت من الشعر. وإذا أردت على ذلك شاهداً فانشد قول شاعر البشر[1]:

واشرف من ترى في الناس قدراً ... يعيش الدهرَ عبد فم وفرج

أو قوله:

وحب العيش أعبد كل حر ... وعلّم ساغباً أكل المرار

أو قوله:

قد تمادت على الفساد البرايا ... واستوت في الضلالة الأديان

---

(١) يريد بهذا النعت أبا العلاء المعري وقد أشار إلى ذلك في قصيدته التي أرسلها إلى المهرجان الألفي الذي أقيم في دمشق احتفالاً بمرور ألف عام على وفاته:

حسن هل يا أخا مضر ... نذكر خير مذكر
نذكر شاعر البشر ... خير من قالَ وافتكر

(عبد الحميد الرشودي)

التصفيق

كان العرب في القديم إذا رأوا أمراً يكرهونه أو سمعوا كلاماً ينكرونه صفقوا استنكاراً له وتعجباً منه. كما يدلّ على ذلك ما فعله كفّار قريش لما قال لهم رسول الله وهم عند عمه أبي طالب: «أعطوني كلمة واحدة تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم»، فقال أبو جهل: نعم وأبيك وعشر كلمات. فقال رسول الله: «تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه». فصفقوا بأيديهم ثم قالوا: أتريد يا محمد أن تجعل الآلهة إلهاً واحداً، إن أمرك لعجب.

وقد صار الناس اليوم يستعملون التصفيق للاستحسان والتعظيم والإجلال، كما يفعلون ذلك اليوم في مجتمعاتهم إذا استحسنوا كلاماً سمعوه أو استقبلوا رجلاً عظيماً أجلوه واحترموه. إلاّ أن هذه العادة فيهم حديثة، ولم يكونوا يعرفونها من قبل وإنما انتقلت إليهم من أهل الغرب. وهم وإن كانوا قد تعودوها إلاّ أنهم لم يزالوا يخطئون مواقع استعمالها أحياناً فلا يصيبون الغرض المطلوب منها كما يصيبه أهل الغرب. حتى أن التصفيق الذي نراه ونسمعه في مجتمعاتهم وحفلاتهم يكون مصدره في الأكثر من رجل واحد إذا صفّق تبعه الجمهور بالتصفيق بلا شعور، ومن دون أن يفتكروا أن هناك ما يستحق التصفيق أو لا.

ولقد كثُر التصفيق عندنا على هذا النحو حتى أنه لو سألني سائل علام يدلّ عندك تصفيق الناس لمن ينشدون الشعر في الحفلات؟ لقلت بلا تردد: على سخافة الشعر الذي صفّقوا له وذلك لأني حضرت مرة إحدى حفلاتهم فقام فيها شاعر وأنشد قصيدة واستمر في إنشاده والقوم ساكتون مستمعون. وقد مرّت أبيات تستحق شيئاً من التصفيق إلاّ أنهم لم يصفّقوا. فلما أنشد قوله:

إن يـهـدم الـعـربـي حـوض جـدوده   غـضـبـت عـلـيـه يـعـرب ونـزار

عجّ تصفيقهم فشق الهواء حتى بلغ عنان السماء. وما أدري هل أخبرهم هذا الشاعر بأمر عجيب لا يعلمونه إذ قال لهم من هدم بيت جدوده غضبت عليه جدوده.

التلقيب بالإضافة إلى الدين

لم نجد في أسماء الأولين من المسلمين اسماً مضافاً إلى الدين كشمس الدين وبدر الدين وفخر الدين ونحو ذلك. فكنت أسأل في أي عصر من تاريخ الإسلام حدثت هذه التسمية. ثم رأيت في تاريخ الخلفاء للسيوطي ما نصّه: «وفي سنة ست وسبعين وأربعمائة ولّى المقتدي بأمر الله (الخليفة العباسي) أبا شجاع محمد بن الحسين الوزارة ولقّبه ظهير الدين وأظن ذلك أول حدوث التلقيب بالإضافة إلى الدين».

أقول يجب أن نعتبر ذلك مبدأ لظهور الرياء الديني في الأسماء. لأن مظاهر الرياء الديني كثيرة إلاّ أنه لم يظهر في الأسماء إلاّ في هذا العهد. ومما يدعو إلى الأسف أن ذلك خاص بالمسلمين لأنّا لم نجد في جميع أهل الأديان اسماً مضافاً إلى الدين سوى المسلمين. ولا ريب أن إثم هذا النوع من الرياء الديني على المقتدي بأمر الله الذي أحدثه. ورحم الله أبا العلاء المعرّي القائل:

أرائيك فليغفر لي الله زلّتي   فديني ودين العالمين رياء

إبراهيم وإسماعيل

لم نجد في العرب الأولين في عصر الجاهلية من تسمّى باسم إبراهيم ولا إسماعيل. حتى ولا في العرب المسلمين الذين أسلموا في عهد رسول الله. وإنما وقعت التسمية بهذين الاسمين عندهم بعد صدر الإسلام القائل بأبوة إبراهيم وإسماعيل للعرب العدنانية والذي ينسب بناء الكعبة التي هي بيت أصنام العرب الجاهليين إلى إبراهيم.

ولا ريب أن عدم وقوع التسمية بهذين الاسمين في العرب الأولين يدل على أنهم كانوا لا يعرفون أبوّة إبراهيم وإسماعيل لهم. وإلاّ فمن البعيد أن لا يتسمّوا بهما وهم يعلمون أن جدّهم الأعلى إبراهيم أو إسماعيل.

والذي نراه أن أبوّة إبراهيم للعرب ما هي إلاّ دعوة ادّعاها قصي ليتوصّل بها إلى أخذ ولاية البيت من خزاعة ونقلها إلى قريش. وقد أوضحنا ذلك وشرحناه في كتابنا «الشخصية المحمدية»[1] عند الكلام على أبوّة إبراهيم للعرب، فلا حاجة إلى إعادة ذكره هنا.

---

(١) لقد تم طبع كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس في ألمانيا سنة ٢٠٠٢ وقد قامت بنشره منشورات الجمل وهو يقع في ص٧٦٦. (عبد الحميد الرشودي).

طه ويس

مما يدل على أن المسلمين في هذا العصر هم في خبط وخلط من أمورهم الدينية تسميتهم أبناءهم بطه ويس. وقد حملهم على هذه التسمية المضحكة توهمهم أن طه ويس هما من أسماء محمد رسول الله.

والظاهر أن توهمهم هذا ناشئ من وقوع الخطاب في أول سورة طه موجهاً إلى رسول الله تعالى في قوله تعالى: ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ فتوهموا أن (طه) منادى، أي: يا طه. ولما كان المخاطَب بعد هذا النداء هو رسول الله ظنّوا أن معناه يا محمد، وأن طه اسم من أسمائه. وهذا لعمر الله جهلٌ بالقرآن فاضح وعَمَهٌ في البصائر طامس.

من المعلوم أن طه ويس من فواتح السور القرآنية مثل حم وطس وألم وغيرها من حروف الهجاء المفتتح بها بعض سور القرآن. وقد تكلّم علماء التفسير عن هذه الحروف واختلفوا في المراد منها إلى أقوال شتى ولم يقل أحد منهم أن طه ويس هما من أسماء النبي محمد. كما أن علماء السيرة النبوية تكلموا عن أسماء رسول الله وعددوها وشرحوها وأطالوا الكلام فيها ولم يذكروا فيها طه ولا يس حتى جاء عوام المسلمين في هذا العصر فتوهموا أنهما من أسماء رسول الله كما يُفهم ذلك من قولهم في أغانيهم الدينية: «حبكم يا آل طه...».

أما عهد هذه التسمية المضحكة فليس ببعيد. ولا أظنه يرجع إلى أكثر من عصر أو عصرين. لأني لم أصادف في كتب الأولين المؤلفة في سوالف العصور الإسلامية ذكر رجال تسمّوا بهذين الاسمين. لا في كتب الأدب ولا في كتب

التاريخ. وإذا حسنت التسمية بفواتح السور القرآنية عند عامة المسلمين فلماذا اقتصروا منها على التسمية بطه ويس. ولماذا لم يتسموا بحم وطس وغيرهما من فواتح السُور الأخرى. غير أني أعرف رجلاً من المعلمين في بغداد اسمه يحيى قد لقب نفسه بإحدى فواتح السور (ق) فالناس يعرفونه باسم يحيى ق[1]. وهذا من المضحكات. وما يدريك لعلنا سنسمع باسم إبراهيم ص وباسم إسماعيل ن. ولله في خلقه شؤون.

---

(١) ليس الأمر كما ذكر المؤلف فالحقيقة أن يحيى عبد الواحد الموصلي قد شغل إدارة المدرسة القحطانية في الموصل ردحاً من الزمن فنسب إليها فالقاف هنا يرمز إلى الحرف الأول من المدرسة المذكورة. (عبد الحميد الرشودي).

إله بني إسرائيل

لو قيل لي أترضى أن يكون إله بني إسرائيل رباً لك؟ لقلت بلا تردد: لا!

لأن إله بني إسرائيل المسمى عندهم (يهوا) إنما هو إله ورب لهم وحدهم دون غيرهم من البشر. فليس هو إلهاً عاماً لجميع الكائنات. ولا ريب أن رباً كهذا لا تكون قدرته عامة كما لا تكون مشيئته عامة أيضاً. فهو رب عاجز غير مطلق القدرة ولا مطلق الإرادة. فكيف أرضاه لي رباً.

ثم إن (يهوا) ليس رباً لبني إسرائيل في كل مكان، بل هو ربهم في الأرض الموعودة فحسب، كما يعتقدون. وليس لهم أن يعبدوه إلا في الأرض الموعودة، وعلى ترابها فقط. ولذا كان من دينهم أن أحدهم إذا فارق الأرض الموعودة حمل معه شيئاً من ترابها لكي يعبد ربه عليه في غيرها.

ومن هنا وافقت الشيعة اليهود في صلاتهم على تربة الحسين فهم يحملون معهم هذه التربة أينما ذهبوا فيصلون عليها ويعظمونها بتقبيلها ووضعها على رؤوسهم. وأما قول بعضهم في تعليل صلاتهم على التربة «أن الصلاة لا تجوز إلاّ على وجه الأرض وأديمها» فكذب وتمويه، ولا يقوم لهم على ذلك دليل مقبول، إذ ليس في الآيات القرآنية ولا في الأحاديث النبوية ولا فيما جرى به العمل في صلاة النبي وأصحابه والتابعين من بعده ما يدل على أن الصلاة لا تجوز إلاّ على وجه الأرض وأديمها. بل هناك ما يدل على خلافه فإن النبي كان يصلي بنعليه فكانت قدماه لا تمسان أديم الأرض وهو قائم في صلاته، لأن نعليه تحولان دون ذلك. والقيام ركن من أهم أركان الصلاة، وهو أفضل من السجود لقوله تعالى: ﴿قوموا لله قانتين﴾ ولأن ذكره القرآن الذي هو أفضل الأذكار.

ثانياً: إن الشيعة يضعون التربة أمامهم ويسجدون عليها في صلاتهم وإن كانوا يصلّون في العراء على وجه الأرض وأديمها. كما شاهدت ذلك منهم مراراً.

ثالثاً: لو كانت الصلاة لا تجوز إلاّ على وجه الأرض وأديمها، كما يقولون، لجاز للمصلّي أن يأخذ شيئاً من تراب أيّة أرض شاء فيصلي عليه. وليس الأمر كذلك عندهم. وإنما يصلون على التربة المعمولة من تربة الحسين ليس إلا. على أن الذين يصنعون هذه الترب يكذبون على الناس في دعوى أنهم لم يصنعوها إلاّ من تربة الحسين، ومهما يكن، فإن هذه التربة تذكرنا بالعهد الجاهلي يوم كان أحدهم يعمد إلى حجر فيأخذه ليعبده ثم إذا رأى أحسن منه أخذه وترك الأول. فسبحان من أرسل محمداً لنبذ الأصنام ثم جعل أمته يتقربون بها إلى الله.

الأغاني

إن الأغاني بغايتها المقصودة تناسب المعنويات أكثر من الماديات فهي بأنغامها المطربة لغة تتخاطب بها الأرواح وتتفاهم بها القلوب. ولما كانت في اندفاعاتها بعيدة عن الماديات، كانت أشد تأثيراً في نفوس سامعيها كلما ابتعدوا عند سماعها عن الماديات، وكلما كانوا في الحالات الروحية أقرب منهم إلى غيرها.

إن الموسيقى التي تفيض علينا ألحانها من أفواه الأجراء أو من أكفهم تخسر نصف قيمتها المعنوية بسبب أنها لم تندفع إلينا من منبعها إلا بالماديات. لأنها مأجورة، ولأنها تسعى إلينا بلا روح أو بروح مفتعلة غير طبيعية. وقد قالوا ليس المستأجرة كالثكلى.

ومما يدعو المجتمع إلى الأسف أن الأغاني التي يسمعها الجمهور ويصغي إليها كلها مأجورة. وما ذلك إلا لأن الحرية الشخصية في جميع المجتمعات لم تزل محجورة. فالموسيقى الحرة أو الغناء الحر المندفع من العاطفة النفسية المبتعد عن الماديات لا يكاد يظهر للجمهور. وما وجوده إلاّ من قبيل وجود الخبايا في الزوايا.

فمن أتيح له أن يسمع تحت أستار الظلام في إحدى غرف الحب والغرام غناء من فم مغرم أو مغرمة مندفعاً عن قلب مثقل بالغرام، حاملاً في نغماته روح مغنيه، خالياً من كل صنعة وكلفة، فقد سمع مناجاة الأرواح وعلم كيف تكون تلك المناجاة في غناء لا ارتباط له بالماديات.

الموسيقى الآلية والصوتية

هناك موسيقى آلية وموسيقى صوتية. فالآلية هي ما نسمعه من الفنانين بضربهم على المعازف كالعود والطنبور والقانون والكمان وغيرها، أو بنفخهم في الأنابيب كالبوق والمزمار والناي والسرناي وغيرها.

والصوتية هي ما نسمعه من أفواه المغنين من الأصوات في أغانيهم التي يتغنون بألحانها وأنغامها. والموسيقتان الآلية والصوتية متلازمتان كل واحدة منهما متممة للأخرى بحيث لا يتم كمال الغناء إلا باجتماعهما، ومتى انفردت إحداهما عن الأخرى كانت ناقصة. وإذا اقترن بهما الرقص الذي هو أدنى غاياتهما فقد بلغنا منتهى الكمال السامي في الحياة الروحية. ومن هذه الناحية يصح اعتبارهما ميزاناً يوزن به ما للأمم من الشعور الراقي والذوق السليم في الحياة الروحية.

وقد قيل لي ما تقول في المغني الشهير محمد عبد الوهاب فقلت فنان ولكن كل غناء خرج من بين السبالين فبارد. وقيل فما تقول في أم كلثوم فقلت:

أم كلثوم في فنون الأغاني أمة وحدها بهذا الزمان

وقيل ما تقول في الموسيقى العربية في عصرنا هذا، فقلت إن الموسيقى الآلية في مصر أرقى من الموسيقى الصوتية رغم وجود أم كلثوم في مصر. ثم تأتي بعدها في المرتبة الثانية الموسيقى الآلية في سورية فهي أيضاً أرقى من الموسيقى الصوتية هناك، ثم تأتي بعدها في المرتبة الثالثة الموسيقى الآلية في العراق فهي أيضاً أرقى من الموسيقى الصوتية.

فالموسيقى الصوتية في جميع الأقطار العربية متأخرة في عصرنا هذا عن

الموسيقى الآلية. أما هذه الأغاني التي نسمعها اليوم في العراق فحديثها تافه بقدر ما قديمها رائع. وأحسن ما سمعته من الموسيقى الصوتية (بعد استثناء أم كلثوم طبعاً) الأغاني التونسية التي سمعتها من المحطة القومية في تونس. فإنها بلهجتها المطبوعة العربية الخالصة تمثل روحاً عربية ناصعة وهي مع ذلك جد رائعة. وهكذا يجب أن تمثل الموسيقى لسامعها روح أمتها بكل معانيها المعلومة.

الموت والحياة

هما وليدان شقيقان لأب واحد وأم واحدة.

أما الحياة فنعمة من الله سابغة. وهي أمُّ العجائب كلها. وأعجب ما فيها أن صاحبها يتحمل لأجلها من المشاق ما يطاق وما لا يطاق. وإنها محجوبة وهي مكشوفة ومحبوبة وهي غير معروفة. إذا وزنت آلامها بلذاتها رجحت الأولى وخفت الثانية غير أن صاحبها يفتدي أقل لذة منها باحتمال ألف من آلامها.

وأما الموت فهو رحمة من الله واسعة. من شأنه أنه يبتذل المصون ولا تنفع فيه الرقى ولا الرَقون. ومن غريب أمره أنه يستمر وهو غير مذوق ويهاب وهو غير مرموق. وكل ما فيه إخماد آلام وأخذ الناس بالأوهام، فهو أبو الخرافات البشرية كلها.

وأصح ما يقال في هذين الشقيقين أنهما توأمان ولدا في آن واحد من بطن واحدة. وهما متلازمان تلازماً كونياً بحيث يؤدي أحدهما إلى الآخر. فلذا كان من عجيب أمرهما أن من حرص على الحياة عاجله الموت، ومن حرص على الموت وهبتْ له الحياة. فسبحان مخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي.

في معرض اللغة أدعاية أم دعاوة

كثر استعمال كلمة «دعاية» في أيامنا فتداولتها الألسن والأقلام. وهي تستعمل في كلامهم بمعنى بث الدعوة ونشرها بين الناس بقصد استمالتهم إلى أمر من الأمور أو تنفيرهم منه. غير أن بعض المتنطسين في اللغة من الكتّاب أنكر هذه الكلمة وأخذ يستعمل مكانها «دعاوة».

وأظن أن الذي حملهم على إنكارها أمران: أحدهما عدم سماعها فلذا لم تذكر في معاجم اللغة. والثاني مخالفتها للقياس لأنها من دعا يدعو الواوي فاستعمالها بالياء مخالف للقياس. ولذا صاروا يستعملون بدلها (دعاوة) بفتح الدال أو بكسرها.

أما أنا فأرى استعمال دعاية هو الصواب لا دعاوة. أولاً لأن الدعاوة اسم من الادعاء كالدعوى. فمعناها غير المعنى المراد بالدعاية. ذلك لأن المراد بها كما قلنا آنفاً هو نشر الدعوة في أمر من الأمور لاستمالة الناس إليه أو تنفيرهم منه. ومعنى الادعاء لا يناسب هذا.

ثانياً إن كلمة دعاية وردت في الكتاب النبوي الذي أرسل إلى قيصر إذ جاء فيه «. . . أمّا بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام» ولا ريب أن رسول الله أفصح من نطق بالضاد. فدعوى عدم السماع فيها غير صحيحة.

فإن قلت لماذا أغفلها علماء اللغة فلم يذكروها في معاجمهم قلت أولاً إن هذه المعاجم التي بين أيدينا لم تثبت جميع مفردات اللغة بل فاتها منها شيء كثير. ثانياً يجوز أنهم أغفلوها لأنهم لم يسمعوها فيما بلغهم من كلام العرب الذي نقلته إليهم

الرواة. ولكن عدم السماع لا يستلزم عدم الوقوع إذ يجوز أن العرب قد فاهت بكلمة فات الرواة سماعها ففاتهم نقلها وذكرها. وكما وقع في كلمة دعاية فإن الرسول قد استعملها في كتابه إلى قيصر وقد فاتهم سماعها فلذا لم تذكر في معاجم اللغة.

وأما مخالفتها للقياس فإن في اللغة شواذ كثيرة وهذه منها. ولا يعترض علينا بأن الشاذ غير فصيح، لأن فصاحة الكلمة إنما تثبت باستعمال الفصحاء إياها وقد استعمل كلمة (دعاية) سيد الفصحاء.

أيضاً

كان ولي الدين يكن أحد مشاهير الكتاب في مصر يكره كلمة (أيضاً) أشد الكراهية ويؤاخذ بها الذين يستعملونها في كلامهم من الكتّاب وينتقد عليهم استعمالها. وكنت أنا أظن أن استعمالها في الكلام ليس من الفصيح وإنما هو مولد محدث. غير أني كنت أرى الضرورة قاضية باستعمالها لمسيس الحاجة إليها في الكلام. لأنها تفيد معنى (دخى) في اللغة التركية ومعنى (كمان) في العامية السورية ومعنى (هم) في العامية العراقية وليس في العربية الفصحى ما يفيد هذا المعنى سواها. فلا بد من استعمالها وإن لم تكن من الفصيح حتى وقفت على ورودها في الحديث النبوي. ففي الجزء (٣) والصفحة (٢١) من السيرة الحلبية جاء استعمال كلمة (أيضاً) في كلامه (صلعم). وذلك أن سلمة بن الأكوع بايع يوم الحديبية ثلاث مرات: أول الناس ووسطهم وآخر الناس. وكان ذلك بأمر من النبي له في الثانية والثالثة. بعد قول سلمة له قد بايعت يا رسول الله فقال له رسول الله وأيضاً. لعلم رسول الله بشجاعته وشهرته في الثبات. فبهذا علمت أنها من الفصيح القديم لا من المولد الحديث.

كتاب القبض

جاء في الجزء (١٢) والصفحة (١١١) من الأغاني ما نصه:

«. . . وكتبت أقتضيه فبعث إليّ أن اكتب لي قبضاً بها وخذها بعد جمعة. فكرهت أن أكتب قبضاً بها فلا يحصل لي شيء. فاستترت وهو في منزل صديق لي. فلما بلغه استتاري خاف أن أشكوه إلى الواثق فبعث إليّ بالمال وأخذ كتابي بالقبض. . .».

إن المتكلم في هذه العبارة هو صالح بن عبد الوهاب صاحب الجارية قلم المنسوبة إليه المشهورة بقلم الصالحية. والضمير في «أقتضيه» لابن الزيات وزير الواثق. والضمير في قوله «قبضاً بها» عائد إلى الخمسة آلاف دينار التي اشترى الوزير بها الجارية منه وقد مر ذكرها في العبارة.

فمن هذا نفهم أن الصواب فيما يستعمله الناس والكتّاب في زماننا من قولهم (كتب وصلاً بكذا) مثلاً هو أن يقال كتب قبضاً بكذا وأن يقال لهذا الكتاب كتاب القبض لا كتاب الوصل كما يقولون.

الأذان عند المسلمين

كان المسلمون قبل الهجرة يصلّون في مكة بلا أذان. لأنهم كانوا مستضعفين غير أحرار في عبادتهم. فلما هاجروا إلى المدينة وبنى رسول الله مسجده فيها وصاروا يجتمعون فيه للصلاة مع رسول الله جماعة مست الحاجة إلى إعلامه بحينونة وقت الصلاة ليحضروا لأدائها.

فاستشار رسول الله أصحابه في هذا الأمر فأشاروا بأمور ما ارتضاها. وكادوا في النهاية أن يتخذوا الناقوس واسطة للإعلام كما تفعل النصارى. وبينما هم على هذا إذ رأى عبد الله بن زيد الأنصاري في منامه رجلاً لقنه صيغة الأذان المعلومة. فأتى رسول الله وقص عليه ما رأى. فقال رسول الله إنها لرؤيا حق إن شاء الله. ثم قال لعبد الله قم مع بلال فألق عليه ما رأيت وليؤذن به فإنه أندى (وفي رواية) أمد منك صوتاً.

أما صيغة الأذان التي رآها عبد الله فهي سبع كلمات كل واحدة منها جملة مستقلة. وهذه هي (١) الله أكبر (٢) أشهد أن لا إله إلا الله (٣) أشهد أن محمداً رسول الله (٤) حيّ على الصلاة (٥) حيّ على الفلاح (٦) الله أكبر (٧) لا إله إلا الله.

أما كيفية أداء هذه الكلمات أو هذه الجمل السبع فإنها (على ما رآه عبد الله في المنام أيضاً) تكرار كل واحدة منها مرتين إلا الأخيرة (لا إله إلا الله) فإنها تقال مرة واحدة. هذا بالنظر إلى ما عليه أهل المدينة. وأما بالنظر إلى ما عليه غيرهم فتكرر الأولى (الله أكبر) أربع مرات. وما بعدها مرتين. إلا الأخيرة فإنها تقال مرة واحدة فقط.

ثم إن بلالاً زاد في أذان الفجر بعد الحيصلتين (الصلاة خير من النوم) يقولها مرتين. فأقرّ النبي هذه الزيادة لما فيها من تنشيط الكسلان وحث النائم على ترك النوم لأجل الصلاة. فهذا هو الأذان الذي أثبته حديث عبد الله بن زيد بإجماع الأمة لا يعرف بينهم خلاف. واستمر العمل به عند المسلمين في حياة رسول الله وبعد وفاته.

ما زيد في الأذان

ولكن جاءت بعد ذلك الشيعة فزادوا فيه بعد الحيصلتين (حيّ على خير العمل) مدعين أن علي بن الحسين كان يقول ذلك في أذانه. وما أدري أي حاجة إلى هذا بعد حيّ على الفلاح. فإن خير العمل والفلاح شيء واحد. على أن الفلاح يناسب المقام أكثر من خير العمل. لأن معناه الفوز والنجاة. وخير العمل إنما هو وسيلة من وسائل الفوز والنجاة. فخير العمل هو الصلاة نفسها التي يدعو إليها المؤذن. والفلاح غايتها ولا ريب أن ذكر الغاية في مقام الدعوة إلى الصلاة أبلغ من ذكر الواسطة. ثم إن الفلاح مع كونه كلمة واحدة أوسع معنى من خير العمل المؤلف من كلمتين ففيه إيجاز أيضاً. والمقام في الأذان مقام إيجاز. فأية حاجة إلى قول المؤذن حيّ على خير العمل بعد قوله حيّ على الفلاح. إنني أشك كل الشك في أن علي بن الحسين كان يقول ذلك في أذانه كما تدعيه الشيعة. وهل هم يعتبرون علي بن الحسين مشرّعاً في الإسلام. وإذا قيل إن بلالاً قد زاد فيه الصلاة خير من النوم قلنا إن ذلك كان في حياة النبي وقد أقر النبي هذه الزيادة فالذي شرعها هو النبي لا بلال.

وقد رأيت في السيرة الحلبية ما يدل على أن لأبناء فارس يداً في هذه الزيادة. قال إن الشيعة كانت في دولة بني بويه تقول بعد الحيصلتين حيّ على خير العمل. قال فلما كانت في دولة بني بويه تقول بعد الحيصلتين حيّ على خير العمل. قال فلما كانت دولة السلجوقية منعوا المؤذنين من ذلك. وكان ذلك في منتصف القرن الخامس للهجرة. فالظاهر أن المقصود من هذه الزيادة هو مجرد إيقاع المخالفة بين المسلمين لا غير. وقد مر أن بني بويه هم الذين كانوا أول من أمَرَ بإقامة المناحات على الحسين أيام المحرم.

التلحين في الأذان

أنكر الفقهاء قاطبة التلحين في الأذان. فقال بعضهم بتحريمه والأكثرون بكراهته. قالوا يكره في الأذان التلحين والتطريب وتفخيم الكلام والتشادق والتمطيط. قالوا ويجب الاحتراز فيه من مد ألف الله والصلاة والفلاح كما يجب الاحتراز من عدم النطق بهاء الصلاة لأن المعنى عند عدم النطق بها يتحول إلى الدعاء إلى النار فإن الصلا وهو الاحتراق بالنار.

وأكثر المؤذنين عندنا إن لم نقل كلهم لا ينطقون بهاء الصلاة عند الوقف عليها كما أن أكثرهم أو كلهم يقولون (الله وكبر) بتسكين هاء الجلالة وجعل ضمتها واواً وحذف همزة أكبر. أما مد ألف الله والصلاة والفلاح مداً فاحشاً فمألوف لجميع المؤذنين عندنا. وهو شيء شدد الفقهاء في اجتنابه والاحتراز منه لأنه خطأ وخروج بلهجة الكلام العربي عن نهجها السوي.

أما التلحين والتطريب في الأذان فليس المؤذنون كلهم سواء فيه. بل فيهم من لا يعرفه، وفيهم من يفتتن فيه افتتاناً ويبالغ كل المبالغة حتى تكاد لا تدري أمغنياً تسمع أم مؤذناً. ولا ريب أن التطريب في الأذان إن كان مكروهاً في نظر الفقهاء فهو مشوه للأذان في نظر الحقيقة. لأنه يخرج به عن غايته التعبدية المقدسة التي هي إعلام المصلين بحلول وقت الصلاة. والتطريب خارج عن هذه الغاية لا يلائمها ولا يماشيها.

البدعة الشايعة في الأذان اليوم

استمر المسلمون يؤذنون الأذان الثابت بحديث عبد الله بن زيد من غير زيادة ولا نقصان مدة ثمانية قرون. حتى قام بمصر في أواخر القرن الثامن رجل اسمه نجم الدين الطنبذي المحتسب فأمر المؤذنين بالصلاة والتسليم على النبي عقب الأذان يرفعون بذلك أصواتهم كالأذان. فصارت الصلاة على النبي جزءاً من الأذان وتتمة له. وكان ذلك في شعبان سنة إحدى وتسعين وسبعمائة هجرية. كما ذكره الإمام السيوطي في تاريخ الخلفاء. وقال هذا أول ما حدث وكان الآمر به المحتسب نجم الدين الطنبذي. والمحتسب في ذلك العهد هو بمنزلة رئيس البلدية عندنا اليوم.

وأظن أن الذي حمل هذا المحتسب على ابتداعه هذه البدعة هو جهله بحقيقة ما ورد في بعض الأحاديث النبوية من الأمر بالصلاة على النبي بعد الأذان. ولذا قال الفقهاء تسن الصلاة على النبي بعد الأذان للسامعين وللمؤذن أيضاً. ولا ريب أن الصلاة على النبي عقب الأذان مسنونة. ولكن على أن يكون ذلك من السامع أو من المؤذن بصوت خافض لا يسمعه إلاّ هو. لا أن يرفع بالصلاة صوته كالأذان فيجعلها جزءاً منه فإن ذلك غير مسنون بل هو بدعة وزيادة في الأذان ولو كان مسنوناً لما تركه المسلمون ثمانية قرون.

إن جهل هذا المحتسب بكيفية الصلاة المسنونة بعد الأذان هو الذي حمله على ابتداع هذه الزيادة في الأذان وإلاّ فكما يصلي السامعون على النبي بعد الأذان كذلك يصلي المؤذن أيضاً من دون أن يرفع بها صوته فيجعلها جزءاً من الأذان. فقاتل الله الجهل ما أفسده لدنيا الناس ودينهم.

لا شك أن الصلاة على النبي بعد الأذان بهذه الصورة التي ابتدعها هذا المحتسب المصري بدعة في الديانة الإسلامية وكل بدعة ضلالة كما جاء في الحديث النبوي المشهور، إلا أن المتفيهقين من الفقهاء عفا الله عنهم توسّعوا وتساهلوا فجعلوا من البدع ما هو بدعة سيئة ومنها ما هو بدعة حسنة، فخالفوا قول رسول الله «كل بدعة ضلالة». ولذلك كثرت البدع في الإسلام وتفرقت الطرق بالمسلمين وضاع جوهر الإسلام وفقد روحه فاستمسك المسلمون منه بالقشور أكثر من اللباب.

قلنا قبلاً ونقول الآن إن الإسلام هو دين الوحدة كما إنه دين التوحيد. فمن الكفر في حكمه كل ما أخل بتوحيد الله ومن الكفر أيضاً كل ما أخل بوحدة المسلمين. وهل يستريب خبير ذو فكر ونظر في أن هذه البدع الناشئة في المسلمين من اختلاف مذاهبهم هي التي مزقت وحدتهم حتى أصبحوا متفرقين متناكرين وأصبح معظمهم تحت سلطان الأجنبي يسومهم الخسف ويأخذهم بالعنف.

الأذان في الراديو

وبعد هذا كله جاء مدير الدعاية في بغداد فزاد الطين بلة إذ صار يذيع الأذان بالراديو الذي لا تعرفه عامة الناس إلا أداة لإذاعة الأغاني والأخبار. فجعله هو آلة

تستعمل في العبادات. وقد سبقت مصر العراق ببدعة إذاعة القرآن بالراديو فتبعها العراق وغيره في ذلك من دون تأمل أو تفكير.

على أن إذاعة الأذان بالراديو أقل غرابة من إذاعة القرآن لأن الأذان إعلام بوقت العبادة فإذاعته على المسلمين بالراديو له وجه وإن أغنت عنه كثرة المؤذنين وقلة المصلين في هذا الزمان.

ولو أنهم أذاعوه كأمر ديني خالياً من التكلف والتصنع لاحتملناه وإن كانت صبغته الدينية تنافي ما للراديو من صبغة لهوية. ولكنهم يذيعونه على وجه من التلحين والتطريب بحيث يكاد سامعه لا يدري أمؤذناً يسمع أم مغنياً. فترى المؤذن لأجل أداء تَلاحينه يمط بالكلمات مطاً بعيداً ويمد الحروف مداً خارجاً عن حدود المألوف ويرجع بنغماته ترجيعاً مطرباً حتى يخرج بالأذان عن صبغته الدينية وعن غايته التعبدية التي هي عبارة عن إعلام المسلمين بحلول وقت الصلاة. وما أدري أسيأتي زمان يؤذن فيه المؤذنون على (النوط) الموسيقي الذي يضعه أساتذة فن التلحين في الموسيقى.

إن أهل الغرب في هذا الزمان أعلم منا بالموسيقى إذ تقدموا فيها علينا كما تقدموا في كل شيء. وهم مع ذلك لا يضربون نواقيسهم بتلاحين مطربة إذا ضربوها في كنائسهم. لأن الموسيقى شيء والعبادة شيء آخر. فلا تخلط هذي بتلك. وليس من الحكمة خلط الملاهي بالعبادات. فإن بينهما بوناً بعيداً جداً. لأن العبادة ليست إلا تلبساً بالخضوع والخشوع أمام المعبود. والملاهي لا تكون إلاّ لأجل الاندفاع بتهييج العواطف النفسانية إلى الطرب والسرور. فبينهما من البعد ما بين الطيش والرزانة أو ما بين الخفة والوقار.

فإن قيل إن أهل الغرب يصلون على عزف البيان في كنائسهم قلنا إن أهل الغرب لا يجوز لنا أن نتخذهم قدوة في أمور الدين بل يجب أن نخالفهم في ذلك. ألا ترى أن رسول الله لما استشار أصحابه في الأذان ذكروا له بوق يهود فأباه وقال ذلك من أمر اليهود وذكروا له الناقوس فقال ذلك من أمر النصارى. على أن أهل الغرب قد تفننوا في الموسيقى حتى أوجدوا منها فناً محزناً يستعملونه في المآتم

والأحزان ومن هذا القبيل ضربهم بمعزف البيان في صلواتهم فالموسيقى التي يستعملونها في كنائسهم خارجة عن حدود الملاهي.

ولو أن المسلمين عند سماعهم هذا المؤذن المطرب هرعوا إلى مساجدهم لأداء الصلاة لهان الخطب. ولكنك ترى النوادي والمقاهي والمجتمعات العامة غاصة بالناس من المسلمين والمؤذن المطرب يرجع تطريبه بالراديو وهو لا يتم أذانه في أقل من ربع ساعة وعندما يفرغ من تطريبه لا ترى من يقوم ذاهباً لأداء الصلاة فكأن الغاية المقصودة من إذاعة الأذان بالراديو إنما هي هذا التطريب الذي صار به الأذان أغنية من الأغاني.

القرآن في الراديو

أما إذاعة القرآن بالراديو فالمصيبة فيها أعظم إذ من المعلوم أن القرآن كتاب مقدس وأن قراءته عبادة في شرع الإسلام وأنه يجب على المسلم أن يستمع له وينصت عند قراءته. ولذلك لا تجوز قراءته إلا في أماكن مقدسة كالمساجد، أو في أماكن خاصة كالبيوت ونحوها من الأماكن البعيدة من الضوضاء الخالية من الغوغاء النزيهة من اللغط والهذر. أما في المقاهي والمجتمعات العامة فتلاوته جديرة بأن تعد من عجائب المسلمين في هذا الزمان الذي أصبح السواد الأعظم منهم أقل به علماً وأبعد عنه فهماً.

انظر إلى هذه المقاهي في بغداد تجدها مملوءة بالناس من جميع أهل الملل والأديان وتسمع فيها لغطاً يصم الآذان. لأن الناس خاصة في العراق لم يتعودوا الهمس والتناجي في كلامهم بل هم يصخبون إذا تحدثوا. فلذا تسمع في هذه المقاهي لغطاً تتخلله أصوات فرقعة المهارك التي تضرب بها أكف اللاعبين بالنرد. ففي هذا اللغط وفي هذه الضوضاء تسمع أيضاً قراءة القرآن بالراديو، يصل صوت قارئه إلى أذنيك من بين هذا الضجيج ضئيلاً غير واضح بحيث يصعب عليك تمييز كلماته وحروفه كل التمييز خصوصاً إذا كنت جالساً بعيداً عن آلة الراديو. إذ ليس في الجالسين منصت ولا مستمع. وليس الجالسون كلهم بمسلمين بل فيهم اليهودي والمسيحي والصابئي. والمسلمون منهم ليسوا كلهم على حد سواء من أحوالهم الشخصية بل فيهم الصالح والطالح وفيهم المتقي والفاسق. وفيهم المؤمن

والزنديق وفيهم الصاحي والسكران. وكلهم أجمعون حتى متقيهم ومؤمنيهم مشغولون عن سماع القرآن بالكلام أو بغيره. ولو أنهم استمعوا له لما فهموه. فهل تجوز إذاعة القرآن بالراديو على مثل هذه الأخلاط من الناس وفي مثل هذا اللغط والضجيج. وهل هذا ابتذال لتلاوة القرآن أم صيانة واحترام.

لا جرم أن في إذاعة القرآن بالراديو ابتذالاً له وامتهاناً لتلاوته أولاً لأنه يذاع على من يؤمن به ومن لا يؤمن به. وعلى من يفهمه ومن لا يفهمه، وعلى من يحترمه ومن لا يحترمه، وفي أماكن تصونه وأماكن لا تصونه. ثانياً لأن آلة الراديو تذيع أموراً لا تناسب القرآن ولا تماشيه. فهل من المستحسن في عرف المسلمين أن تذيع علينا القرآن ثم بعد فراغها منه تعقبه بإذاعة صوت من أصوات المغنيات فنكون قد سمعنا القرآن والمغنية في مجلس واحد من آلة واحدة ونكون أيضاً قد جمعنا بين العبادة والدعارة في مجلس واحد ضم أخلاطاً من الناس فيهم المتقي والفاجر وفيهم المؤمن والكافر. ثم إن آلة الراديو موجودة حتى في المواخير، وقد تفتح هناك عند إذاعة القرآن كما شاهدته أنا بعيني وسمعته بأذني. ومن الغريب أنني في ذلك المجلس تذكرت قول أبي العلاء المعري:

مساجدكم ومواخيركم سواء فبعداً لكم من بشر

ثم إن القرآن لا يتلى لمجرد الاستماع له والإنصات وإنما يتلى لتفهمه وتدبره والتفكر فيه وإلا لم تكن تلاوته عبادة يتقرب بها المسلم إلى الله. فما الداعي إذن إلى إذاعته بالراديو على غوغاء الناس وعامتهم في المقاهي والمجتمعات العامة. أولئك الذين لا ينصتون عند قراءته ولا يستمعون فضلاً عن كونهم لا يفهمونه ولا يفتكرون فيه.

قد يرميني بعض الجاهلين بالزندقة ويحملون كلامي هنا على غير محمله. أما أنا فأقول لعنة الله على كل زنديق مرة واحدة ولعنة الله على الجاهلين ألف مرة. وما أنا (والله شاهد عليم) إلا مسلم ولكن لا كهؤلاء المسلمين. إنما أنا مسلم فحسب لا شيعي ولا سني، ولا حنفي ولا شافعي ولا غير ذلك. ثم إني في فهم دين الإسلام لا أتقيد من الإسلام إلا بمبدئه الرفيع العام. فلا أكون تابعاً لغيري في فهم نصوصه بل أجتهد في فهمها بقدر ما آتاني الله من فهم وعقل. فإذا رأيت فيه ما لا يناله العقل حاولت تأويله فإن عجزت وقفت عنده متحيراً ليس إلا. وهذا كل

ما أستطيعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. ثم إني أحترم القرآن لا لكونه كتاباً مقدساً فقط بل لأن فيه ما يجب احترامه على كل من كان حر الفكر حر الضمير. فلو لم أكن مسلماً لاحترمته أيضاً بلا محاباة ولا مداجاة. فهذا هو الذي دعاني أن أقول ما قلته في إذاعة القرآن بالراديو. وبعد هذا فليقل الجاهلون ما شاءوا. وقد قلت قبلاً:

لعمرك إن الحر لا يتقيد إلا فليقل ما شاء في المفند

ومن الغريب أن دول الاستعمار الغربية التي هي اليوم منيخة بكلكلها الاستعماري على معظم بلاد الإسلام قد أخذت في سبيل دعاياتها الاستعمارية تذيع القرآن بالراديو على بلاد الإسلام تمويهاً على المسلمين بأنها من محبي الإسلام ومناصريه. حتى أن بعض ساستها لم يخجل من تصريحه بأنه حامي الإسلام. وما هو في الحقيقة ولا غيره من ساسة الغرب إلا أعداء الإسلام والمسلمين لا يريدون إلا استعمار بلادهم وتثبيت سلطانهم عليهم. أما المسلمون فإنهم لفرط غفلتهم وجهلهم يفرحون إذا سمعوا القرآن يذاع عليهم بالراديو من عواصم الدول الغربية. كأن القرآن ما أنزله الله إلا ليذاع بالراديو فقط لا ليؤمنوا به أو ليحترموه ويحترموا أهله على الأقل. وتالله لو كان المسلمون اليوم على الإسلام الصحيح لاحتجّوا على دول الغرب من أجل إذاعتهم بالراديو كتابهم المقدس كما تذاع الأغاني.

وقد انفرد المسلمون من بين أهل الأديان بإذاعة كتابهم المقدس في الراديو على عامة الناس. فلا يفعل ذلك غيرهم من النصارى واليهود وغيرهم. مع أن عوام هؤلاء متمسكون بدينهم أكثر من عوام المسلمين. كما أنهم يفهمون كتابهم المقدس إذا تلي عليهم أكثر منهم. فلو أنهم بدل إذاعة القرآن شرحوا لهم أحكامه وفسروا لهم آياته تفسيراً يفهمونه لأفادوا واستفادوا.

إن هذه البدعة ابتدعتها مصر في هذا القرن كما ابتدعت زيادة الصلاة على النبي بعد الأذان في القرن الثامن. فتبعها في هذه البدعة العراق وغيره حتى بلاد الغرب التي لا تؤمن بالقرآن. فعلى من ابتدعها وزرها ووزر من عمل بها من أهل الشرق والغرب. أما نحن فنبتهل إلى الله تعالى قائلين اللهم لا تجعلنا من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

مقتل الحسين والفتن الإسلامية

ابتلي المسلمون بعد وفاة محمد رسول الله بفتن كثيرة لم تزل متتالية إلى يومنا هذا. وقد ذابت في حميمها وحدتهم الإسلامية التي ذاق محمد بن عبد الله الأمرّين في إيجادها من العدم بآياته المنزلة طوراً وبسيفه المنتضى تارة ساعياً، داعياً، جاهداً، صابراً، مدارياً محارباً مدة ثلاث وعشرين سنة.

أول تلك الفتن فتنة الردة التي ارتد بها بعض قبائل العرب عن الإسلام. وتليها فتنة قتل الخليفة عثمان. ثم فتنة يوم الجمل. ثم فتنة يوم صفين. ثم فتنة يوم كربلاء ومقتل الحسين. ولم تزل الفتن متسلسلة إلى يومنا هذا.

أما فتنة الردة فيجب أن نقطعها من السلسلة ونلقيها في حفرة يبلغ قعرها مركز الأرض حيث يصهرها ما هنالك من حرارة جهنمية تجعلها كأن لم تكن شيئاً مذكوراً. ذلك لأنها سكنت ريحها وخفت جرسها وهمد أوارها وهي في مكانها قبل أن تخرج منه إلى غيره. وما ذلك إلا بفضل ما قيضه الله لها من عزم الخليفة الأول أبي بكر، وسيف القائد الأكبر خالد بن الوليد.

ففتنة الردة لم تضر الإسلام شيئاً بل بقي بعدها علمه الخفاق عالياً مرفوعاً على الأعناق يسير كالشمس من شرق إلى غرب. وإن كان فيها ما يدعو إلى الأسى والأسف فهو ما سقط فيها من قتلى العرب الذين كانوا إذ ذاك مادة الإسلام. فلذا يصح أن نعتبرها كأنها لم تكن. وأن نعتبر أول الفتن قتل عثمان.

الفتنة التي لا تنام

إن جميع هذه الفتن الإسلامية قد نسيت أو تنوسيت بمرور الأيام حتى اندملت جروحها أو كادت إلا فتنة واحدة وهي الفتنة التي نامت ثلاثة قرون ونصف قرن

حتى جاءها (مذل الدولة) العباسية ابن بويه الفارسي فأيقظها وجدد أخلاقها ورقع خروقها ورتق فتوقها بكل ما عنده من لؤم وخبث فاستيقظت وهي ثكلى تنوح بصوتها الحزين من جهة وتدعو إلى الثأر والانتقام من جهة أخرى. ولم تزل كذلك إلى يومنا هذا. والفتنة نائمة لعن الله من أيقظها.

قد علمت أيها القارئ الكريم أن الفتنة التي لا تنام هي فتنة يوم كربلاء. ولقد مر على المسلمين ثلاثة قرون ونصف قرن وهم لا يذكرون شيئاً من هذه الفتنة إلا في كتبهم التاريخية فيتكلم عنها المؤرخ منهم ذاكراً أخبارها مصوراً صورتها كما يوحيه إليه رأيه فيها واعتقاده بأهلها ليس إلا. حتى جاء الطغامة الفارسي معز الدولة ابن بويه الذي كان يلعب بالمطيع لله العباسي كما تلعب القطة بالفأرة فجددها وبقي ينكأ قرحتها في كل عام مرة حتى تدمى. وهو لم يرد بذلك إلا تشتيت شمل العرب المسلمين بتفريق كلمتهم وتمزيق وحدتهم الإسلامية.

قال الإمام السيوطي في تاريخ الخلفاء: «وفي سنة اثنتين وخمسين وثلثمائة في خلافة المطيع لله الخليفة العباسي ببغداد ألزم معز الدولة بن بويه في يوم عاشوراء الناس بأن تغلق الأسواق ويمنع الطباخون من الطبخ. ونصبوا القباب في الأسواق وعلقوا عليها المسوح وأخرجوا نساء منتشرات الشعور يلطمن في الشوارع ويقمن مآتم على الحسين. وهذا أول يوم نيح فيه على الحسين ببغداد واستمرت هذه البدعة سنين».

إن هذه البدعة المنكرة لم تزل مستمرة في العراق على وجه أوسع وأشنع من هذا الذي ابتدعه ابن بويه. فإن الشيعة هنا يقيمون المناحات من أول المحرم إلى اليوم العاشر منه وإن كانت النساء في بدعة ابن بويه يخرجن منتشرات الشعور ويلطمن في الشوارع. فإن الرجال أيضاً في عهدنا يخرجون في الشوارع حاسري الصدور يلتدمون على صدورهم ويضربون بسلاسل من حديد على ظهورهم وينقفون بالسيوف جباههم حتى تسيل منها الدماء[1]:

---

(١) جاء في مخطوطة كتاب «خواطر ونوادر» أنه هو ناظم هذين البيتين: وقد خلت النسخة المطبوعة من هذه الإشارة. (عبد الحميد الرشودي).

فلو رأيت صدور القوم حاسرة وكلهم قام بالكفين ملتدما
لقلت قول بريء من جهالتهم هذا لعمري بكاء أضحك الأمما

ولم يكتفوا بذلك بل هم يمثلون وقعة كربلاء تمثيلاً همجياً فيمثلون الحسين ومن معه ويمثلون قاتليهم. ويحرقون خيامهم حتى تنتهي الواقعة بقتل الحسين. وهكذا يجددون هذه الفتنة في كل عام ليفتتن بها المسلمون فيقع بينهم الخلاف والنزاع ويقع التشاحن والتباغض باختلاف المذاهب والآراء. وقد أحسن الشاعر العراقي عبد الغفار الأخرس إذ قال:

قتلوا الحسين بكل عام مرة وتمثلوا بعداوة وتصوروا
ويلاه من تلك الفضيحة إنها تطوى وفي أيدي الروافض تنشر

قاتل الحسين في وقعة كربلاء

من هو قاتل الحسين في كربلاء؟ هذا ما نريد أن نتكلم عنه هنا فنقول: قيل إن الذي تولى قتله شمر بن ذي الجوشن وقيل غيره والصحيح أنه اشترك في قتله عدة رجال لأنه لم يمت من ضربة واحدة بل خر صريعاً إلى الأرض وفيه جراحات عديدة لكل منها أثر في موته.

أما أنا فأقول إذا رجعنا بالحادثات إلى أسبابها الأصلية البعيدة هانت في نظرنا الأسباب القريبة المباشرة وجاز لنا أن نحكم في القضية التي نريد قول الفصل فيها حكماً يستند إلى سببها الأصلي البعيد غير المباشر. وإن كنا لا نترك الأسباب القريبة خارجة عن ذلك الحكم. وبالنظر إلى هذا نقول إن الذي قتل الحسين في كربلاء هو الحر بن يزيد التميمي إن لم يكن منفرداً بقتله فهو أول القاتلين. وإليك بيان ذلك:

لما سار الحسين ومَنْ معه إلى العراق بث ابن زياد سراياه في طريقه من كل أوب. فمن ذلك أنه أرسل الحر بن يزيد التميمي هذا في ألف فارس. فالتقى بالحسين وجماعته قرب (شراف) من حدود العراق. فكلمهم الحسين وقال لهم نحن أهل البيت أولى بولاية هذا الأمر من هؤلاء المدعين ما ليس لهم. وقال فإن أنتم كرهتمونا وجهلتم حقنا وكان رأيكم غير ما أتتني به كتبكم ورسلكم انصرفت عنكم ورجعت إلى حيث كنت.

فقال له الحر إنا والله ما ندري ما هذه الكتب والرسل التي تذكر فأتى الحسين بخرجين مملوءين صحفاً فنثرها بين أيدي الحر وأصحابه. فقال الحر إننا لسنا من هؤلاء الذين كتبوا إليك وقد أمرنا أنا إذا لقيناك لا نفارقك حتى نقدمك الكوفة على عبيد الله.

أقول إن الحر لو اكتفى باعتذاره الثاني الذي قال فيه «إنّا قد أمرنا أن نقدمك الكوفة على عبيد الله» لقلنا بأنه رجل ساذج بسيط وأنه صافي النية وأنه يعترف بما للحسين من منزلة رفيعة ومكانة علية، ولكن طاعته للأمير اقتضت أن يمنع الحسين من الرجوع إلى الحجاز وأن يقدمه الكوفة على أميره وهو لا يعلم بما لهذا الأمر من عاقبة سيئة. ولكنه لم يكتفِ بذلك بل هو في أول الأمر أنكر على الحسين الكتب والرسل إذ قال له «إنّا والله ما ندري ما هذه الكتب والرسل التي تذكر» ولا ريب أن هذا القول منه يتضمن إنكار تلك الكتب واستنكارها أيضاً بدليل أن الحسين لما أخرج إليه الكتب قال له «إننا لسنا من هؤلاء الذين كتبوا إليك». وهذا صريح في أنه كان من حزب أعداء الحسين، إن لم يكن من أعدائه الألداء فهو من أعدائه الأغبياء البتة.

وسواء كان عدواً أم غير عدو لا يكون من الغباء إلاّ بحيث يعيا عن النظر في عواقب أمر خطير كأمر الحسين. ولذا نراه تجاه الحسين مصراً على تنفيذ أمر ابن زياد. فإن الحسين بعد هذا الحوار أمر أصحابه فركبوا لينصرفوا نحو الحجاز فمنعهم الحر. فقال له الحسين ما الذي تريد؟ قال أريد أن أنطلق بك إلى الأمير عبيد الله بن زياد، فقال الحسين إذن والله لا أتبعك. فقال الحر إذن والله لا أدعك.

فهذا الإصرار على المنع ألجأ الحسين أن يسير نحو الكوفة مكرهاً والحر يسايره بجيشه. وقد أراد الحسين في أثناء المسير أن يميل عنه نحو البادية حتى أخذ بمن معه ذات اليسار فمنعه الحر أيضاً. ورده نحو الكوفة حتى جاء به إلى كربلاء قريباً من الفرات. وهناك وقف الحر وأصحابه أمام الحسين ومن معه فمنعوهم من المسير فنزل الحسين بهذا المكان. ثم كان ما كان.

لا ريب أن هذا الرجل المسمى بالحر وما هو إلا عبد قن لو كان يملك نفساً

حرة وعقلاً رزيناً وإيماناً صحيحاً ونظراً في عواقب الأمور بعيداً لكان في إمكانه أن يأخذ بأحد أمرين إما أن ينحاز بجيشه الذي يقوده إلى الحسين على تقدير أن الجيش يطيعه، وإما أن يترك الحسين راجعاً إلى الحجاز ويذهب هو أيضاً معه أو بعده على تقدير أن الجيش لا يطيعه نابذاً هذه الإمرة التي أمره بها ابن زياد وراءه ظهرياً. ولكان بذلك قد حال دون وقوع هذه الفتنة التي ظل المسلمون يكابدون آلامها الممضة ونتائجها المخزية إلى يومنا هذا.

ولكنه لم يفعل ذلك بل جاء بالحسين حتى وضعه في قبضة ابن زياد وبين سيوفه وحرابه. ثم رجع عن غيه حين لا تنفع الرجعة فقاتل مع الحسين حتى قتل. ولا شك أن الرجوع عن الغي من هذا الرجل الأفين الضعيف العقل والإيمان لم يكن إلا كإيمان فرعون حين أدركه الغرق. فهو بهذا الرجوع الطائش لا يكفر عن جنايته الطامة. ولكن الشيعة قد جعلوا له قبراً يعبدونه كما يعبدون قبر الحسين. فسبحان من جعل الضلال هدى في نظر الضالين.

الاشتراكية في الإسلام

لو افتكر الإنسان حراً لتجلت له الحقيقة بوجهها الأغر البهيج. أما إذا قيد فكره بأقوال الناس وتقاليدهم فلا يخرج في افتكاره من ظلمة إلاّ إلى أخرى. وقد تكون الحقيقة أمام عينيه ظاهرة واضحة إلا أنه لا يراها لغشاوة في بصره من تلك التقاليد. فحرية الفكر هي العامل الوحيد الذي ينتشل المرء من هوة الضلال إلى ذروة الحق والهدى.

إذا نظر المسلم الحر الفكر في الإسلام رأى فيه أموراً تنطبق تماماً على مبدأ الاشتراكية وتماشيه جنباً إلى جنب. منها أنه جعل للفقراء حقاً في أموال الأغنياء. إذ فرض على هؤلاء أن يخرجوا في كل عام من أموالهم مقداراً معلوماً يدفعونه إلى الفقراء وذلك هو الفرض المسمى بالزكاة.

ثم إنه لم يترك ذلك لرحمة الأغنياء وعطفهم بل جعل ولي الأمر وهو رسول الله أو الخليفة من بعده مكلفاً بأخذ هذا المال منهم ورده إلى الفقراء. إذ قال في سورة التوبة ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾.

ولما كان ولي الأمر لا يستطيع بنفسه وحده أخذ هذا المال وجمعه جعل له «عاملين» يقومون بجبايته. وذكر ذلك في سورة التوبة أيضاً بقوله ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها...﴾ وهم الجباة الذين يقبضونها. وخلاصة القول أنه جعل لها ما يقال له في كلام أهل زماننا (تشكيلات إدارية حكومية).

فالزكاة بالنظر إلى هذا حق مفروض للفقراء في أموال الأغنياء. وليست هي بصدقة بل إنما سميت صدقة لأن صدق المرء في دينه يظهر بأدائها. وإلا فهي حق

واجب الأداء. وقد عبر عنها بالحق في آية أخرى[1] من سورة المعارج قال: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ فالمراد بالحق هنا هو الزكاة بدليل وصفه بمعلوم لأن مقدار الزكاة التي تؤخذ من أموال الأغنياء مقدر معلوم كما هو مذكور في كتب الفقه الإسلامي. وإذا كان للفقراء حق في أموال الأغنياء أفلا يكون هذا منطبقاً على مبدأ الاشتراكية تمام الانطباق؟

---

(١) الصحيح أنهما آيتان لا آية واحدة وهما الرابعة والعشرون والخامسة والعشرون من سورة المعارج. (عبد الحميد الرشودي).

لا حق في أموال الزكاة إلاّ للمُعْدِم الضعيف

ثم إن الإسلام لم يجعل هذا الحق للمعوزين من الفقراء لمجرد كونهم فقراء. كلا! بل هم بحالاتهم في الفقر مختلفون متفاوتون فمنهم العاجز الضعيف ومنهم القوي المكتسب. وكان رسول الله يعطي الأول ويمنع الثاني. قال في زاد المعاد «وكان من هدي رسول الله أنه إذا علم من الرجل أنه من أهل الزكاة أعطاه.. وإن سأله أحد من أهل الزكاة ولم يعرف حاله أعطاه أيضاً ولكن بعد أن يخبره بأنه لا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب».

فمن هذا نعلم أن الشرع الإسلامي لا يعتبر للمرء حقاً في العيش إلا من عمله وكسبه. فالزكاة إنما هي للعاجز الضعيف لا للقوي المكتسب. وهذا ينطبق كل الانطباق على مبدأ الاشتراكية الشيوعية التي لا تجيز أن تكون لأحد بسطة في عيشه إلاّ بمقدار عمله. وما زاد عن ذلك فليس له بل للعموم.

ومما يدل على أن أموال الزكاة ليست في جبايتها كالضرائب التي تجبيها الدولة لتجمعها في خزانتها، بل هي تجبى لتفرق وتوزع على الفقراء في محلها ما ذكره الرواة من أن رسول الله كان يفرق الزكاة على المستحقين الذين في بلد المال، وما فضل عنهم منها حمل إليه ففرقه هو. وذكروا أيضاً أنه أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن وأمره بأخذ الصدقة من أهلها وتفريقها على فقرائهم ولم يأمره بحملها إليه.

إن وجوب هذا الحق على الأغنياء يستند إلى أمرين أحدهما التعاون المقضي به عليهم بحكم الاجتماع والذي ورد الأمر به في كتاب الله ﴿وتعاونوا على البر والتقوى...﴾ فإنهم يعيشون مجتمعين مع الفقراء مختلطين بهم بحيث تتألف من

الجميع زمرة اجتماعية لحياة كل فرد منها صلة بحياة الآخر شاء أو أبى. ولا ريب أن كل زمرة اجتماعية من الناس تكون بمثابة بنيان واحد وكل فرد منها يكون بمثابة حجر في ذلك البنيان. فكما أن البنيان يشد بعضه بعضاً كذلك الذين يعيشون في مجتمع واحد يجب أن يشد بعضهم بعضاً بالتعاون. ولولا التعاون لما بقي للاجتماع معنى.

الثاني أن الفقراء هم الأكثرون في كل زمرة اجتماعية. وهم أرباب الحرف وأصحاب الكد والعمل. فهم في الحقيقة المنتجون لكل ما في أيدي الناس. فليس من الحق ولا من المروءة والإنصاف أن يستأثر عليهم الأغنياء بأموالهم. ومن ثم صار لهم حق في أموال الأغنياء. وهذا هو مبدأ الزكاة وهو منطبق على مبدأ الاشتراكية كل الانطباق.

الكنز حرام في الإسلام

قد يكون الكنز اسماً للمال المحرز في وعاء أو للمال المدفون في الأرض. غير أن المراد به هنا معناه المصدري أي جمع المال وادخاره. فإن ذلك حرام في الإسلام. قال في سورة التوبة ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾.

ادعى بعضهم أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة وهي دعوى غير صحيحة. أولاً لأنها تستلزم تأخر آية الزكاة في النزول (وبعبارة أخرى) تستلزم تأخر فرض الزكاة عن آية الكنز. وهذا غير ثابت.

ثانياً إن كنز المال شيء والزكاة شيء آخر. والأول منهي عنه والثاني مأمور به ونسخ المنهي عنه إنما يكون بالإباحة. والزكاة التي هي إعطاء المال لا تتضمن إباحة كنزه. أي جمعه وادخاره فكيف تكون ناسخة لها. فإن قلت من لم يكن له كنز لم تجب عليه الزكاة لأنه ليس بذي مال ومن كان كذلك فلا زكاة عليه، قلت إن وجوب الزكاة لا يتوقف على وجود الكنز بدليل أن نصاب الزكاة هو عشرون مثقالاً من الذهب ومئتا درهم من الفضة فكل من ملك هذا المقدار زائداً عن حاجته وجبت عليه الزكاة. وبديهي أن هذا المقدار هو دون الكنز.

ثالثاً إن هناك قرائن تدل على أن آية الكنز متأخرة عن آية الزكاة. منها أنها لم تذكر إلا مرة واحدة في سورة مدنية فقط. والزكاة ذكرت مراراً في سور مكية وفي سور مدنية. وهذا يدل بوضوح على أنها متقدمة في النزول على آية الكنز والمتقدم لا ينسخ المتأخر. ومنها أنه جاء في سورة التوبة التي ذكرت فيها آية الكنز قوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾.

إن هذه الآية مذكورة في أوائل سورة التوبة وآية الكنز مذكورة في أواخرها. والخطاب فيها للمسلمين يأمرهم بقتال المشركين والتشديد عليهم بعد انقضاء المدة التي ضربها لإمهالهم فقوله فيها ﴿أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ يستلزم أن الزكاة كالصلاة كانت مفروضة معلومة عند المخاطبين قبل نزول آية الكنز. وعليه ففرض الزكاة متقدم على نزول آية الكنز.

رابعاً إن أبا ذر الغفاري أحد أصحاب رسول الله كان على مبدأ الاشتراكية بأوسع معانيها. فكان بعد وفاة رسول الله يدعو المسلمين إلى ترك الكنز. حتى إنه لما ذهب إلى الشام في أيام معاوية صار يدعو إلى ذلك أيضاً ويشنع على معاوية وأمثاله من المثرين ما هم عليه من كنز الأموال وجمعها وادخارها حتى ضجر منه معاوية، وأراد أن يختبر صدقه فأعطاه ثلاثة آلاف دينار. ثم دعاه بعد بضعة أيام وفتش عن المال فلم يجد عنده شيئاً منه فسأله أين هو فقال فرقته على فقراء المسلمين. ولا ريب أن أبا ذر هذا صحابي جليل كان له اتصال برسول الله فهو حجة في إثبات ما نحن فيه. فلو كانت آية الكنز منسوخة لما قال بتحريم الكنز ولا دعا المسلمين إلى تركه.

خامساً جاء في الأحاديث النبوية ما يوافق آية الكنز التي تحرمه وتنهى عنه وما يخالفها. ولا ريب أن أصح الأحاديث النبوية هي الأحاديث التي يؤيدها القرآن. فيجب أن تعتبر صحيحة وإن ضعفت أسانيدها. وما خالف القرآن من الأحاديث يجب أن يعتبر غير صحيح وإن صحت أسانيده. لأن القرآن قطعي الورود وإن كان ظني الدلالة. فمن الأحاديث التي جاءت موافقة للقرآن في تحريم الكنز ما رواه سالم بن الجعد أنه لما نزلت آية الكنز قال رسول الله تباً للذهب تباً للفضة. قالها

ثلاثاً. فقالوا له أي مال نتخذ يا رسول الله. قال لساناً ذاكراً وقلباً خاشعاً وزوجة تعين أحدكم على دينه. ومنها ما روي عن رسول الله أيضاً «من ترك صفراء أو بيضاء كوي بها» ومنها أنه توفي رجل فوجد في مئزره دينار. فقال رسول الله كية. وتوفي آخر فوجد في مئزره ديناران. فقال كيتان. وأما قولهم بأن هذا كان قبل فرض الزكاة فباطل لأن فرض الزكاة متقدم على آية الكنز، كما مر ذكره.

مقدار الكنز

لا ريب أن دين الإسلام هو دين التيسير لا تشديد فيه ولا تعسير كما جاء في القرآن ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ فليس من الموافق لنهج الإسلام أن يكون الكنز محرماً على الإطلاق بل يلزم أن يكون له حد محدود ومقدار معلوم. غير أنه لم يرد في الأثر ما يدل على تعيين هذا المقدار، سوى ما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «أربعة آلاف فما دونها نفقة وما زاد فهو كنز» كما ذكره الزمخشري في الكشاف. ولا شك أن علي بن أبي طالب لم يقل ذلك من عنده بل قاله عن علم تلقاه من رسول الله فهو حجة في هذا الباب. ومهما يكن فمن الجائز أن يقال بأنه يجوز كنز المقدار الذي يسد الحاجة ويقوم بالنفقة وهذا المقدار يختلف باختلاف الأشخاص كما يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال. ومهما يكن هذا المقدار فلا بد أن يعد كنزاً كل ما زاد على الحاجة والنفقة.

وقد جاء في الحديث النبوي ما يدل على هذا ويؤيده. وذلك في حديث وفد الأزد. فقد ذكروا أنهم لما دخلوا على رسول الله وتكلموا بين يديه أعجبه ما رأى من سمتهم وما سمع من كلامهم وسألهم عن أمور أحسنوا فيها الجواب حتى قال معجباً بهم: «حكماء علماء كادوا من فقههم أن يكونوا أنبياء» ثم قال لهم «إن كنتم كما تقولون فلا تجمعوا ما لا تأكلون ولا تبنوا ما لا تسكنون...» إلى آخر الحديث كما في زاد المعاد.

فقوله «لا تجمعوا ما لا تأكلون ولا تبنوا ما لا تسكنون» صريح في أنه لا يجوز ادخار ما زاد على الحاجة ولا بناء ما زاد على دار السكنى. على أن هذه العبارة تتضمن نفي الملك أيضاً، إذ المفهوم منها أنه ليس للمسلم أن يملك أكثر من دار واحدة لسكناه فقط.

النتيجة

كل ما ذكرناه فيما تقدم يريك بوضوح أن دين الإسلام بعيد كل البعد عن (الرأسمالية) الجشعاء الظالمة المستبدة بنعم الله التي جعلها مشاعة بين خلقه. كما أنه بمبادئه الحقة منطبق كل الانطباق على مبدأ (الاشتراكية الشيوعية) التي تبطل الملك ولا تجعل للمرء بسطة في عيشه إلا بمقدار ماله من كد دائب وعمل منتج.

ولكن الجهلاء يسمون هذه المبادئ السامية بالمبادئ الهدامة وهي كذلك لعمر الله هدامة. إلا أنها لا تهدم إلا ما هم عليه من ضلال وباطل. حيث نراهم بجشعهم واستئثارهم يمثلون الهمجية (الإقطاعية) على وجه لم يسبق له نظير في العصور المظلمة. فنرى الواحد منهم يملك القناطير المقنطرة والعقارات الكثيرة والأراضي الواسعة والقصور العالية، تمر به الأيام والليالي وهو في قصف ولهو. وحوله ألوف من الناس الفقراء الذين لا يجد أحدهم كوخاً يسكنه ولا رغيفاً يقتاته. وهم كما وصفهم رسول الله «الشعث الرؤوس الدنسو الثياب الذين لا تفتح لهم السدد يموت أحدهم وحاجته تتلجلج في صدره».

فبالله عليك أيها القارئ الكريم من ذا الذي هو أشد احتياجاً منا إلى معاول هدامة نهدم بها بنيان أباطيلهم هذه على رؤوسهم الجوامح ونبني مكانها صروح الحق عالية في ساحة المساواة العادلة والحياة الحرة. ﴿وإن ربك لبالمرصاد وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾[1].

---

(١) هما آيتان لا آية واحدة، الأولى: ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾، وقد أقحمت الواو سهواً وهي الآية ١٤ من سورة الفجر، أما الثانية ﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ فهي الآية ٢٢٧ من سورة الشعراء. (عبد الحميد الرشودي).

الجزء الثالث

نفح الطيب
في الخطابة والخطيب

تاليف

معلم الخطابة العربية في مدرسة الواعظين بدار الخلافة العلية
مبعوث المنتفك معروف الرصافي

الطبعة الأولى طبعت بمطبعة الأوقاف
بدار الخلافة العلية
١٣٣٦هـ - ١٩١٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله وثناءً عليه وصلاةً وتسليماً على محمد رسوله وحبه وعلى آله وصحبه وجنده وحزبه.

وبعد فقد قرأت كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ ونظرت فيه بإمعان فوجدت فيه من فنون البيان ما يفتق اللسان ويخلب الجنان إلا أنه احتوى على الغث والسمين وجاء بالبخس والثمين فكم وجدت فيه من درة إلى جنبها خزفة ومن جمانة مقرونة بحصاة ومن شذور ذهب يتخللها مخشلب وكثيراً ما يخرج من كلامه عن الصدد فبيناه يتكلم عن شيء إذ تركه قبل التمام وخرج منه إلى شيء آخر لا يقتضيه المقام. وطالما وعد بذكر أشياء ثم لم يذكرها وذكر أشياء وهو لم يعد بها ولقد خيّل لي أن الجاحظ عند تأليف هذا الكتاب كان يأخذ القلم فيكتب ما خطر له وعنّ من غير مراعاة نظير يطلب ذكر نظيره وقرين يدعو إلى إثبات قرينه حتى إذا كتب ما شاء الله أن يكتب ترك الكتابة ثم عاد إليها في وقت آخر فأخذ يكتب ما خطر بباله أيضاً دون مراعاة ما كتبه قبلاً وهكذا إلى آخر الكتاب سوى أن الذي كتبه كله لا يخرج عن حد البيان فالبيان هو الأمر الجامع بين كل ما أثبته في ذلك السفر. فمن جهة أنه لا قران بين أكثر الأقوال التي أوردها كأن كتابه أشبه شيء بكشكول العاملي، ومن جهة أنه كان يكتب فيه ما خطر على باله مما سمع وروي كأن كتابه أشبه بمفكرة يحملها المرء فيثبت فيها كل يوم ما أراد إثباته من قول وعمل. وليس هذا بعجيب فإن عصر الجاحظ حديث عهد بالتأليف إذ كان المؤلفون ولا سيما كتّاب الأدب لا يعتمدون فيما يكتبونه إلا على ما رووه وسمعوه واستظهروه وحفظوه. ولا يظن القارئ أني أريد بكلامي هذا أن أبخس الجاحظ كتابه أو أنتقصه

حقه وفضله فإن الجاحظ إمام من أئمة الأدب وجهبذ من جهابذة العرب فما أنا من نظرائه ولا من أكفائه ولئن قصر في كتابه هذا بعض التقصير فله فيه من الحسن والإحسان والفضل والأفضال ما لا يعفو أثره كر الزمان ولا تنوشه أيدي الفضلاء من ذوي البلاغة والبيان فهو على علاته درة يتيمة وطرفة كريمة وليست رسالتي هذه إلا مستخلصة منه وما لي فيها سوى التمحيص والترتيب فكأني عمدت إلى درر متفرقة فنفيت عنها الرغام وجمعتها في نظام فما أنا فيها إلا متطفل على موائد فضله ومغترف من بحر علمه وغاية ما هنالك أنك إذا عنيت بالخطابة والخطيب وجئت إلى كتاب الجاحظ فقلبته ظهراً لبطن لم تجد فيه مما عنيت به سوى لمع متفرقة لا تشفي منك علة ولا تبرد لك غلة أما إذا رجعت إلى رسالتي هذه فإنك تجد فيها ما يكفيك ولو سداداً من عوز فهذه الرسالة تغنيك في هذا الباب عن كتاب الجاحظ ولا يغنيك كتاب الجاحظ عنها.

والذي دعاني إلى وضع هذه الرسالة هو أنهم عهدوا إليّ بدرس الخطابة العربية في مدرسة الواعظين بقسطنطينية ولم يكن عندي من الكتب التي أرجع إليها في هذا الفن سوى كتاب الجاحظ المذكور فاستخرجت منه هذه الرسالة بعد أن طالعته بتدبر من أوله إلى آخره أكثر من عشرين مرة وقد سميتها «نفح الطيب في الخطابة والخطيب» والله أسأل أن ينفع بها الطالبين ويجعل أجرها للجاحظ رحمه الله إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

وأنا الفقير إليه تعالى

معروف الرصافي

المبحث الأول
في البيان

قال الجاحظ: المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم الحادثة عن فكرهم مستورة خفية ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة فلا يعرف الإنسان ضمير صاحبه وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وأخبارهم عنها بما يدل عليها ويكشفها فيجعل الخفي منها ظاهراً والغائب شاهداً وعلى قدر وضوح الدلالة يكون إظهار المعنى فكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كان المعنى أظهر والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان. فالبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير كائناً ما كان ومن أيّ جنس كان لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع.

واعلم أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية وأسماء المعاني أي الألفاظ مقصورة معدودة ومحصلة محدودة فلا بد إذاً من أمور غير الألفاظ تكون ردءاً لها في الدلالة على المعاني. وجميع أصناف الدلالة على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد. أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال وتسمى نصبة والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات. ولكل واحدة من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها وحلية مخالفة لحلية أختها وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة وعن حقائقها في التفسير.

ولا شك أن مدار الخطبة على البيان وأن التفاضل الذي يجري في الخطابة هو التفاضل الجاري في البيان لأن الخطبة هي جملة من القول يقصد فيها إلى الترغيب فيما ينفع الناس من أمور معائشهم ومعادهم والتنفير مما يضرهم وقد تشتمل على المدح والفخر وغير ذلك وكذلك الوصية إلا أن الفرق بين الخطبة والوصية هو أن الخطبة تكون في المشاهد والمحافل والمجامع والأيام والمواسم والتفاخر والتشاجر ولدى الكبراء والأمراء ومن الوفود في أمر مهم.

اما الوصايا فإنها تكون لقوم مخصوصين أو لشخص مخصوص في زمن خاص على شيء خاص وكثيراً ما كانت تصدر من شخص لعشيرته أو سيد لقبيلته عند حلول مرض أو محاولة نقلة أو ما شابه ذلك.

إن كل الأمم في حاجة إلى الخطابة وكانت العرب من أحوج الأمم إليها ولذلك ارتقت في الخطابة مرتقى فاقت فيه على غيرها من سائر الأمم إذ لا يخفى ما كانت عليه العرب أيام جاهليتهم من الأنفة والتفاخر بالأحساب والأنساب والمحافظة على شرفهم وعلو مجدهم وسؤددهم حتى حدث ما حدث بينهم من الوقائع العظيمة. ولا شك أن كل قوم لهم مثل ذلك هم أحوج الناس إلى ما يستنهض هممهم ويوقظ أعينهم ويقيم قاعدهم ويشجع جبانهم ويشد جنانهم ويثير أشجانهم ويستوقد نيرانهم صيانة لعزهم أن يستهان ولشوكتهم أن تستلان وتشفياً بأخذ الثأر وتحرزاً من عار الغلبة وذل الدمار وكل ذلك من مقاصد الخطب فكانوا أحوج الناس إليها بعد الشعر لتخليد مآثرهم وتأبيد مفاخرهم ولقد كان لكل قبيلة من قبائلهم خطيب كما كان لكل قبيلة شاعر على ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان.

وكان للعرب اعتناء بالخطيب في جاهليتهم وللخطباء عناية بخطبهم فكانوا يتخيرون لها أجزل المعاني وينتخبون لنا أحسن الألفاظ تحصيلاً لغرضهم ونيلاً لمقصدهم فإن الألفاظ الرائعة والمعاني الجزلة أوقع في النفوس وأشد تأثيراً في القلوب. ولذلك ورد «إن من البيان لسحراً» والأذن للكلام البليغ أصغى وأوعى. والترغيب في العاجل والإرهاب في الآجل اللذان هما من أهم مقاصد الخطابة ومظانها العالية إن لم يكونا بعبارات تخلب القلوب وتأخذ بمجامعها فلا تأثير فيهما ولا فائدة منهما، ولما كان البيان لا يكون باللفظ فقط بل غيره أيضاً من الدلالات

الأُخر المتقدمة عدت أوضاع الخطيب وإشارته باليد ونحوها في أثناء خطبته من تتمة بيانه للسامعين ولذا كان من عادة العرب في الخطابة أن الخطيب منهم إذا تنافر أو تشاجر رفع يده ووضعها وأدى كثيراً من مقاصده بحركات يده فذلك أعون له على غرضه وأرهب للسامعين وأوجب لتيقظهم. ومن عادتهم أيضاً في الخطابة أخذ المِخْصَرَة بأيديهم وهي ما يتوكأ عليه كالعصا ونحوها وكانوا يعتمدون على الأرض بالعصي ويشيرون بالعصا والقنا وكانوا يستحسنون في الخطيب أن يكون جهير الصوت ولذا مدحوا سعة الفم وذموا صغره وسيأتيك تفصيل ذلك كله.

المبحث الثاني
في قوام الخطابة وآدابها

قال الجاحظ في كتاب البيان: قال ابن جرير: رأس الخطابة الطبع وعمودها الدربة وجناحاها رواية الكلام وحليتها الإعراب وبهاؤها تخيّر اللفظ وتمامها الإشارة.

ترى أن ابن جرير قد ذكر في كلامه هذا ستة أمور ثلاثة منها ضرورية فلا تقوم الخطابة إلا بها ولا يكون الإنسان خطيباً ما لم يحصل عليها وهي: الطبع والدربة ورواية الكلام. وأهم هذه الثلاثة الطبع. ولذا جعله ابن جرير رأس الخطابة فكما أن الحيوان بلا رأس لا يكون فكذلك من لم يكن له طبع في الخطابة لا يكون خطيباً وإن كان من أهل الفصاحة واللسن وكذلك من لم يكن له طبع في الشعر لا يكون شاعراً وإن كان ذا بلاغة وبيان. وهذا مما لا مرية فيه وقد صرح به الجاحظ في البيان والتبيين حيث قال: قال مسلمة بن عبد الملك لنصيب: يا أبا الحجناء أما تحسن الهجاء قال أما تراني أحسن مكان عافاك الله لا عافاك الله. ولاموا الكميت ابن زيد على الإطالة. فقال أنا على القصار أقدر وقيل للعجاج ما لك لا تحسن الهجاء قال هل في الأرض صانع إلا وهو على الإفساد أقدر. قال وهذه الحجج التي ذكروها عن نصيب والكميت والعجاج إنما ذكروها على وجه الاحتجاج لهم وهذا منهم جهل وإن كانت هذه الأخبار صادقة إذ قد يكون الرجل له طبيعة في الحساب وليس له طبيعة في الكلام ويكون له طبيعة في التجارة وليس له طبيعة في الفلاحة ويكون له طبيعة في الحداء أو في التغبير أو في القراءة بالألحان وليس له

طبيعة في الغناء وإن كانت هذه الأنواع كلها ترجع إلى تأليف اللحون ويكون له طبيعة في الناي وليس له طبيعة في السرناي ويكون له طبيعة في قصبة الراعي ولا يكون له طبيعة في القصبتين المضمومتين ويكون له طبع في صناعة اللحون ولا يكون له طبع في غيرها ويكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب والأسجاع ولا يكون له طبع في قرض بيت شعر ومثل هذا كثير جداً ا هـ.

فقد تبين لك أن من لم يكن له طبع في الخطابة تعذر عليه أن يكون خطيباً ولذلك جعله ابن جرير رأس الخطابة. ثم تأتي بعده الدربة وهي المرانة والممارسة مع شيء من الجراءة ورباطة الجأش فإن من كان ذا طبع في الخطابة وجب عليه للتبريز فيها أن يكون ذا دربة بها بتمرنه عليها وممارسته إياها وتعويد نفسه الوقوف في مواقفها حتى يحصل له بذلك من جراءة الجنان في معرض البيان ما يكون به خطيباً مصقعاً. وقد جعل جرير الدربة عمود الخطابة وفي ذلك إشارة إلى أن الذي لم يكن في الخطابة ذا دربة كان طبعه في الخطابة غير مجد نفعاً لأنه يكون كمن له بيت وليس له عمود يقوم عليه ذلك البيت وقد قال الشاعر:

والبيت لا يبتنى إلا له عمد ولا عماد إذا لم ترسَ أوتاد

ثم تأتي بعد الدربة رواية الكلام والمقصود برواية الكلام هو أن يكون الخطيب ذا علم بأخبار الناس وأنسابهم ونوادرهم وأحوالهم ومراثيهم وبكل ما يحتاج إليه الخطيب في موقف الخطابة. وخلاصة القول أن يكون الخطيب غزير المادة فإنه إذا لم تكن للخطيب مادة يستمد منها في الخطابة تعذر عليه أن يقف موقف الخطيب وإن كان في الخطابة ذا طبع ودربة وقد جعل ابن جرير رواية الكلام جناح الخطابة يشير بذلك إلى أن من لم يكن ذا رواية للكلام كان كطائر مقصوص الجناحين لا يستطيع النهوض ولا الطيران.

فهذه الأمور الثلاثة أعني الطبع والدربة ورواية الكلام مما لا بد منه للخطيب ولا تقوم الخطابة إلا بها. وأما الثلاثة الأخرى وهي الإعراب وتخيّر اللفظ والإشارة فهي أمور كمالية لا ضرورية إذ الإعراب في الخطبة حلية وزينة فإذا وقع اللحن فيها سقطت تلك الحلية وذهبت تلك الزينة كما أن تخير اللفظ حسن لها فإذا جاء الخطيب في خطبته بألفاظ مبتذلة مرذولة ذهب الحسن من خطبته ولم تكن لكلامه

طلاوة غير أن مصيبة الخطيب الراذل أعظم من مصيبة الخطيب اللاحن لأن اللحن مغتفر وإن كان معيباً وقد وقع لكثير من الخطباء الأولين كما سنذكره في محله ولكن الخطيب إذا رذل ألفاظه وجاء بها غير متخيرة ولا منتقاة لم تعط الأسماع مفادتها ولم يكن لكلامه وقع كبير في النفوس فيفوته الغرض من الخطابة وليس كذلك اللاحن. وأما الإشارة فستتكلم عليها فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

أما آداب الخطابة فاعلم أن من آداب الخطيب في الخطابة أن يلخص المعاني كما ذكر ذلك الجاحظ عن ابن جرير أيضاً فإن تلخيصها رفق بالسامعين وأن يترك الغريب من الألفاظ فإن الاستعانة بالغريب عجز وأن لا يتشادق فإن التشادق من غير أهل البادية بغض والتشادق هو تكلف الفصاحة بأن يتكلم كالأشدق وليس هو بأشدق وكذلك التقعير وهو أن يخرج كلامه من أقصى الفم أي من الحلق وكذلك التعقيب وهو تقصير الكلام وإخراجه من أول الفم من غير توفية الحروف حقها من مخارجها فإن ذلك كله مذموم وممقوت. وقد قال الشاعر في رجل يقعر قوله:

يقعر القول لكيما تحسبه ... من الرجال الفصحاء المعربه
وهو إذا حققته من كربة ... من نخلة نابتة في خربه

ومن آداب الخطيب أن لا ينظر في عيون الناس فإن ذلك عي وأن لا يمس لحيته فإن من مس اللحية هلك وأن لا يخرج مما بنى عليه أول الكلام فإن خروجه من ذلك إسهاب. ومن آداب الخطابة أن لا يستعين الخطيب في خطبته بالحشو من الكلام وتفسير ذلك ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان قال حدثني صديق لي قال: قلت للعتابي ما البلاغة؟ قال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ فإذا أردت اللسان الذي يروق الألسنة وهو يفوق كل خطيب بإظهار ما غمض من الحق ويصور الباطل في صورة الحق قال: فقلت له قد عرفت الإعادة والحبسة فما الاستعانة؟ قال: ما تراه إذا تحدث قال عند مقاطع كلامه يا هناه ويا هذا ويا هيه واسمع مني واستمع إلي وافهم عني أو لست تفهم أو لست تعقل فهذا كله وما أشبهه عي وفساد ا هـ.

فهذا وما أشبهه من الحشو الذي لا طائل تحته فينبغي للخطيب أن يجتنبه. وأما الإعادة التي ذكرها فهي أن يعيد الكلمة أو الجملة مرتين لكي يتأتى له ما بعدها

وذلك أيضاً من دلائل العي وأما الحبسة فهي أن يتعذر عليه الكلام عند إرادته فيتوقف في أثناء خطبته عن الكلام هنيهة فيجري كلامه متقطعاً غير منسجم ولا متسلسل وسنذكر الحبسة عند الكلام على معايب الخطيب فيما يأتي.

المبحث الثالث
في محاسن الخطباء ومعايبهم

قلنا فيما سبق إن أنواع الدلالات في البيان خمسة أولها اللفظ ولنذكر هنا ما يتعلق باللفظ من محاسن الخطيب ومعايبه فنقول: كل ما كان في الخطيب معيناً على الإفصاح في اللفظ فهو من محاسنه وكذلك كل ما كان مخلاً بالإفصاح في لفظه فهو من معايبه. فمن محاسنه جهارة الصوت فإن الخطيب إذا كان جهير الصوت كان لفظه أفصح وتأثيره في نفوس السامعين أشد فإن الصوت الضئيل لا يؤثر تأثير الجهير وهذا هو السبب الذي حمل المتشادقين على التشادق والتقعير لأن العرب كانوا يمدحون الجهير الصوت ويذمون الضئيل الصوت ولذلك مدحوا سعة الفم وذموا صغره قال محمد بن بشير الشاعر قيل لأعرابي ما الجمال؟ قال: طول القامة وضخم الهامة ورحب الشدق وبعد الصوت. ويدلك على تفضيلهم سعة الأشداق وهجائهم ضيق الأفواه قول الشاعر:

لحا الله أفواه الدُبى من قبيلة　　　إذا ذكرت في النائبات أمورها

وإنما شبّه أفواههم بأفواه الدُبى لصغر أفواههم وضيقها وقد كان العباس بن عبد المطلب جهير الصوت وقد مدح بذلك وقد نفع الله المسلمين بجهارة صوته يوم حنين حين ذهب الناس عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فنادى العباس يا أصحاب سورة البقرة هذا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فتراجع القوم وأنزل الله عزَّ وجلَّ النصرة وأتى بالفتح وقال العجير السلولي في شدة الصوت:

لو أن الصخور الصم يسمعن صلقنا　　　لرحن وفي اعراضهن فطور

الصلق: شدة الصوت. وفطور: شقوق. وقال بشار بن برد يهجو بعض الخطباء:

ومن عجب الأيام أن قمت ناطقاً وأنت ضئيل الصوت منتفخ السحر

فعابه بضؤولة الصوت وبالسعال أثناء الخطبة لانتفاخ سحره والسحر الرئة.

وفي تفضيل الجهارة في الخطب يقول شبة بن عقال بعقب خطبته عند سليمان بن علي ابن عبد الله بن عباس:

ألا ليت أمّ الجهم والله سامع ترى حيث كانت بالعراق مقامي

عشية بذ الناس جهري ومنطقي وبذ كلام الناطقين كلامي

وقال طحلاء يمدح معاوية بالجهارة وجودة الخطبة:

ركوب المنابر وثابها مُعِنٌ بخطبته مجهر

تريع إليه هوادي الكلام إذا ضل خطبته المهذر

معنى تعن أي تعرض له الخطبة فيخطبها مقتضباً لها وتريع إليه: ترجع إليه. وهوادي الكلام: أوائله، وأراد أن معاوية يخطب في الوقت الذي يذهب فيه كلام المهذر، والمهذر المكثار. وكان أبو عروة الذي يقال له أبو عروة السباع يصيح بالسبع وقد احتمل الشاة فيخلّيها ويذهب هارباً على وجهه فضرب الشاعر به المثل وهو النابغة الجعدي فقال:

وازجر الكاشح العدو إذا اغتا بكَ عندي زجراً على أضم

زجر أبي عروة السباع إذا أشفق أن يلتبسن بالغنم

وكان شبيب بن زيد بن نعيم يصيح في جنبات الجيش إذا أتاه فلا يلوي على أحد وقال الشاعر فيه:

إن صاح يوماً حسبت الصخر منحدراً والريحَ عاصفةً والموج يلتطم

ومن محاسن الخطيب أن يكون شديد العارضة والعارضة هي البيان واللسن والجلد والقدرة الفائقة على الكلام ومن محاسنه أن يكون ثابت الجنان رابط الجأش وبعبارة أوضح أن يكون ذا جراءة في القول لا يتهيب خصام المخاصمين ولو كثروا ولا كثرة المجادلين وإن عظموا وعليه تجمعوا ومن محاسن الخطيب أن يكون كثير الريق بحيث لا يجف فمه إذا أطال الخطبة لأن الريق إذا جف في الفم صعب عليه الكلام ويلجلج فيه ولذلك نرى الخطباء اليوم إذا أراد أحدهم أن يخطب في بعض

المجامع والمحافل وضعوا له في جانبه شربة ماء ليشرب منها في أثناء الخطابة جرعاً ليستعين بها على الكلام.

وقد جعل بعضهم من محاسن الخطيب أن يكون ذا هيئة حسن البزة حسن السمت جميل الصورة جليل المنظر وقد خالف هذا القول سهيل بن هارون واحتج في ذلك قائلاً: لو أن رجلين خطبا أو تحدثا وكان أحدهما جميلاً جليلاً بهياً نبيلاً وذا حسب شريفاً وكان الآخر قليلاً قميئاً وباذ الهيئة رث الثياب خامل الذكر مجهولاً ثم كان كلاهما في مقدار من البلاغة ووزن واحد من الصواب لتصدع عنهما الجميع وعامتهم تقضي للقليل الذميم على النبيل الجسيم وللباذ الهيئة على ذي الهيئة ولشغلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه له ولصار العجب منه سبباً للعجب به ولكان الإكثار في شأنه علة للإكثار في مدحه لأن النفوس كانت له أحقر ومن بيانه أيئس[1] وعلى جسده أبعد فإذا هجموا منه على ما لم يحتسبوه وظهر منه خلاف ما قدروه تضاعف حسن كلامه في صدورهم وكبر في عيونهم لأن الشيء من غير صعدته أغرب وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم وكلما كان أبعد في الوهم كان أظرف وكلما كان أظرف كان أعجب وكلما كان أعجب كان أبدع وإنما ذلك كنوادر كلام الصبيان ومُلَح المجانين فإن ضحك السامعين من ذلك أشد وتعجبهم به أكثر. وأنت تعلم أن القول الأول هو الصواب إذ لا شك أن جمال الصورة وبهاء المنظر وحسن الهيئة والسمت أمور معدودة من تتمات الكمال وفي كلام سهل بن هارون شيء من المغالطة إذ لو سلمنا أن الناس يقضون كذلك الرجل الدميم الرث الهيئة مع مساواة صاحبه له في البلاغة لا نسلم أنهم قضوا له بسبب دمامة منظره ورثاثة هيئته بل هم إنما قضوا له بسبب تعجبهم منه من حيث إنهم كانوا لا ينتظرون منه تلك البلاغة ولا يتوقعون منه تلك البراعة كما قد اعترف به سهل بن هارون نفسه وعدم انتظارهم منه ذلك دليل على أن دمامة المنظر ورثاثة الهيئة نقص عندهم. هذا ما ذكرناه من محاسن الخطيب وسنأتي على ذكر معايبه في الدرس الآتي.

---

(١) كذا وردت في المطبوع، والصواب أيأس. (عبد الحميد الرشودي).

المبحث الرابع
في معايب الخطيب

كل ما كان في الخطيب مخلاً بإفصاحه في اللفظ عُدّ من معايبه. فمن معايبه أن يكون لجلاجاً أي متردداً في كلامه واللجلجة هي التردد في الكلام كأن يكرر الكلمة حين يتأتى له النطق بما بعدها ويقابلها الذلاقة والطلاقة يقال لسان ذليق وخطيب ذليق ولسان ذليق طليق كل ذلك إذا كان ذا حدة وبلاغة وفصاحة وقال اللّهبي في اللجلاج:

ليس خطيب القوم باللجلاج ... ولا الذي يزحل كالهلباج

ورب بيداء وليل داج ... هتكته بالنص والأدلاج

ويدخل في باب اللجلاج الخطيب الذي تعرض له النحنحة والسعلة وذلك إذا انتفخ سحره أي رئته فإن ذلك أيضاً نوع من اللجلجة والتردد في الكلام وفي [ذلك] قال سحيم بن حفص:

نعوذ بالله من الإهمال ... ومن كلال الغرب في المقال

ومن خطيب دائم السعال

وقال بشار بن معمر في مثل ذلك أيضاً:

ومن الكبائر مقول متتعتع ... جم التنحنح متعب مجهود

وقال الأشلّ البكري في زيد بن جندب الأيادي خطيب الأذارقة وكانا قد اجتمعا في بعض المحافل:

نحنح زيد وسعل ... لما رأى وقع الأسل

ويـــل أمـــه إذا ارتـــجـــل　　ثـــم أطـــال واحـــتـــفـــل

ومن معايب الخطيب أن يكون تمتاماً والتمتمة هي ردُّ الكلام إلى التاء والميم وقيل التمتام هو الذي تسبق كلمته إلى حنكه الأعلى. وعن أبي زيدان التمتام هو الذي يعجل في الكلام ولا يفهمك. والصحيح ما قاله الأصمعي حيث قال إذا تتعتع اللسان في التاء فهو تمتام وإذا تتعتع في الفاء فهو فأفاء وفي ذلك يقول أبو الزحف:

لـــســـت بـــفـــأفـــاء ولا تـــمـــتـــام　　ولا كـــثـــيـــر الـــهـــجـــر فـــي الـــمـــنـــام

وأنشد أيضاً للخولاني:

إن الـسـيـاط تـركـن لاسـتـك مـنـطـقـاً　　كـمـقـالـة الـتـمـتـام لـيـس بـمـعـرب

فقد جعل الخولاني التمتام غير معرب عن معناه ولا مفصح بحاجته فيها في كلامه وقد تقدم في ذلك قول الأصمعي.

وقيل الفأفأة حبسة في اللسان وقال المطرزي الفأفاء هو الذي لا يقدر على إخراج الكلمة من لسانه إلا بجهد يبتدئ في أول إخراجها بشبه الفاء ثم يؤدي بعد الجهد حروف الكلمة على الصحة والصحيح هو القول الأول.

ومن معايبه أن يكون ألثغ وهو الذي يحول لسانه من حرف إلى حرف آخر كأن يتحول لسانه من السين إلى الثاء أو من الراء إلى الغين أو غير ذلك. وذكر الجاحظ في كتاب البيان أن الحروف التي تدخلها اللثغة أربعة: القاف والسين واللام والراء وقال: واللثغة التي تعرض للسين تكون ثاء كقوله لأبي يكسوم أبي يكثوم وكما يقولون بثرة إذا أرادوا بسرة وبثم الله إذا أرادوا بسم الله.

وأما اللثغة التي تعرض للقاف فإن صاحبها يجعل القاف طاء فإذا أراد أن يقول قلت له قال: طلت له وإذا أراد أن يقول قال لي قال طال لي. وأما اللثغة التي تعرض للام فإن من أهلها من يجعل اللام ياء فيقول بدل قوله اعتللت اعتييت وبدل جمل جمي. ومنهم من يجعل اللام كافاً كالذي يعرض لعمر أخي هلال فإنه كان إذا أراد أن يقول ما العلة في هذا قال ما اكعكة في هذا.

وأما اللثغة التي تقع في الراء فإن عددها يضعف على عدد لثغة اللام لأن الذي

يعرض لها أربعة أحرف فمنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمي فيجعل الراء ياء، ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمغ فيجعل الراء غيناً، ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمذ فيجعل الراء ذالاً وإذا أنشد قول الشاعر:

واستبدت مرة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

قال:

واستبدت مذة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

ومنهم من يخرج الراء ظاء معجمة فيقول إذا أنشد هذا البيت:

واستبدت مظة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

والذي يجعل الراء غيناً معجمة يقول إذا أنشد هذا البيت: «واستبدت مغة واحدة».

وأما اللثغة الخامسة التي كانت تعرض في الراء لواصل بن عطاء وسليمان بن يزيد العدوي الشاعر فليس إلى تصويرها سبيل وكذلك اللثغة التي كانت تعرض في الشين لمحمد بن الحجاج فإن تلك أيضاً ليس لها صورة في الخط ترى بالعين وإنما يصورها اللسان وتتأدى إلى السمع.

وربما اجتمعت في الواحد لثغتان في حرفين كنحو لثغة شبوشي صاحب عبد الله بن خالد الأموي فإنه كان يجعل اللام ياء والراء ياء قال مرة: «مويائي وبي ايي» يريد مولاي ولي الري. واللثغة في الراء إذا كانت بالياء فهي أحقرهن ثم التي على الظاء ثم التي على الذال، فأما التي على الغين فهي أيسرهن ويقال إن صاحبها لو جهد نفسه جهده وأخذ لسانه وتكلف مخرج الراء على حقها والإفصاح بها لم يكن بعيداً من أن تجيبه الطبيعة.

واعلم أن اللثغة إما أن تكون خلقية فطرية وإما أن تكون ناشئة عن عجمة اللسان ولكنته كما نسمعه في كلام الأعاجم أو في كلام العرب الذين هم يرتضخون اللكنة بسبب مخالطتهم العجم ردحاً من الدهر، فإنا نسمع الترك والفرس عند نطقهم ببعض الكلمات العربية يجعلون الذال زاياً فيقولون في ذلك في زلك وفي الذي الزي ويقولون في ذليل زليل وكذلك هم في الظاء فيقولون في ظالم زالم وفي

مظلوم مزلوم وفي نظر نزر ويجعلون الثاء سيناً فيقولون في ثلاثة سلاسة وفي اثنين اسنين وفي إثم إسم وقد سمعت مرة أحدهم يقرأ قوله تعالى «إن بعض الظن إثم» «إن بعز الزن اسم» فقلت له: وإن بعضه فعل ففطن لما أردت وأخذ بالضحك.

وكذلك الضاد فإنهم يجعلونها زاياً أيضاً كما رأيت في المثال المتقدم إلا أنهم ينطقون بالزاي في ذلك كله مفخمة وكذلك نرى اليوم بعض العرب الذين طرأت اللكنة على لسانهم بطول اختلاطهم مع العجم فإن أهل سورية يجعلون الذال والظاء زاياً كما يجعلون الضاد دالاً مفخمة ويقولون في (الضرب): (الدرب) وربما جعلوها زاياً أيضاً فيقولون في ضابط زابط ويجعلون القاف همزة فيقولون آل بدل قال وألت بدل قلت وألم بدل قلم وكذلك أهل مصر يجعلون الثاء تاء فيقولون في كثير كتير وربما جعلوها سيناً أيضاً ويجعلون الجيم كافاً فارسية فيقولون في جمل: كمل وأهل العراق يجعلون القاف كافاً فارسية فيقولون في قائم كائم وقاعد كاعد كما يجعلون الكاف جيماً فارسية فيقولون [بدل] كذب جذب ويقولون بدل كان جان. غير أن هؤلاء العرب قادرون على ترك هذه اللثغة فإن السوري قادر على النطق بالذال مثلاً من مخرجها وكذلك العراقي قادر على النطق بالقاف والكاف من مخرجهما والمصري قادر على النطق بالجيم من مخرجها بخلاف غيرهم من العجم فإن التركي مثلاً غير قادر على ترك لثغته إلا بالتدرب والممارسة الطويلة وربما استعصى عليه تركها بالمرة. ولقد كان في قديم الزمان أناس من العجم قد خالطوا العرب وعاشوا بينهم وتكلموا بلسانهم وفيهم الشاعر والخطيب ولكنهم مع ذلك لم تفارقهم اللكنة الأعجمية بل كانوا إذا تكلموا لثغوا في كلامهم بتغيير بعض الحروف فمن هؤلاء زياد بن سلمى أبو أمامة وهو زياد الأعجم قال أبو عبيدة كان ينشد قوله:

فتى زاده السلطان في الود رفعة　　إذا غير السلطان كل خليل

قال: كان السين شيناً والطاء تاء فيقول: «فتى زاده الشلتان في الود رفعة».

ومنهم سحيم عبد بني الحسحاس قال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أنشده قصيدته التي أولها:

عميرة ودّع إن تجهزت غاديا　　كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا

لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك فقال: ما سعرت يريد ما شعرت فجعل الشين سيناً.

ومنهم عبيد الله بن زياد والي العراق قال لهانئ بن قبيصة: اهروري سائر اليوم يريد احروري. ومنهم صهيب بن سنان الفري صاحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يقول إنَّك لهائن يريد إنك لحائن، وصهيب بن سنان هذا كان يرتضخ لكنة رومية وعبيد الله بن زياد كان يرتضخ لكنة فارسية وقد اجتمعا على جعل الحاء هاء وروى بعضهم أنه أملى على كاتب له فقال: اكتب الهاصل الف كر فكتبها الكاتب بالهاء كما لفظ بها فأعاد عليه الكلام فأعاد عليه الكاتب لاجتماعهما على الجهل فلما فطن قال: أنت لا تهسن أن تكتب وأنا لا أهسن أن أملي فاكتب الجاصل ألف كر فكتبها بالجيم. ومنهم أبو مسلم صاحب الدعوة كان جيد المعاني وكان إذا أراد أن يقول قلت له قال كلت له فشارك في قول القاف كافاً عبيد الله بن زياد. وكان لزياد عبد اسمه قيل قال مرة لزياد اهدوا إلينا همار وحش يريد حمار وحش فقال له زياد وأي شيء تقول ويلك قال: اهدوا إليها أيراً يريد عيراً فقال زياد الأول أهون. وقالت أم ولد لجرير بن الخطفى لبعض ولدها وقع الجردان في عجان أمكم أبدلت الذال دالاً من الجرذان وضمت الجيم وجعلت العجين عجاناً، وقال ابن عباد: ركبت عجوز سندية جملاً فلما مشى تحتها متخلعاً اعتراها كهيئة حركة الجماع فقالت هذا الذمل يذكرنا بالسر فجعلت الشين سيناً والجيم ذالاً.

ومن معايب الخطيب أن يكون ذا حبسة والحبسة هي تعذر الكلام عند إرادته، ويقال في لسانه حبسة إذا كان الكلام يثقل عليه ولم يبلغ حد الفأفأة، كما يقال في لسانه لكنة إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول. ومن قال إن الحبسة هي تعذر الكلام عند إرادته فقد جعلها من قبيل الحصر والعي في المنطق والصحيح أنها تَعَسُّرُ الكلام لا تعذره ومعنى ذلك أن صاحب الحبسة هو من إذا أراد أن يتكلم ثقل عليه الكلام بأقل مما يثقل على الفأفاء والتمتام.

ومن معايب الخطيب أن يكون ذا حكلة وهو الذي لا يسمع صوته إذا تكلم وهذه تقابل جهارة الصوت التي هي من محاسن الخطيب كما مرَّ. والحكل ما لا

يسمع له صوت كالذر ويقال تكلم كلام الحكل أي كلاماً لا يفهم. قال رؤبة بن العجاج:

لو أنني أوتيت علم الحكل   علم سليمان كلام النُّمل

وقال محمد بن ذؤيب في مديح عبد الملك بن صالح:

ويفهم قول الحكل لو أن ذرة   تساور أخرى لم يفته سوادها

وقال التميمي في هجائه لبني تغلب:

ولكن حكلاً لا تبين ودينها   عبادة أعلاج عليها البرانس

قال الجاحظ: «إذا قالوا في لسانه حكلة فإنما يذهبون إلى نقصان آلة المنطق وعجز أداة اللفظ حتى لا تعرف معانيه إلا بالاستدلال» ولا شك أن الصوت معدود من آلة المنطق وأداة اللفظ فإذا كان في الصوت نقص وعجز كان غير مسموع جيداً وإذا كان غير مسموع جيداً فاتت السامع بعض كلماته وإذا فاتت السامع بعض كلماته صار لا يعرف معانيه إلا بالاستدلال وخلاصة القول أن الحكل هو ما لا يسمع له صوت فالحكلة إذاً عيب خاص بالصوت ولكنهم ربما توسعوا في ذلك فأطلقوا الحكل على كل من لا يحسن البيان سواء كان ذلك لعجز في صوته أو لغير ذلك كما رأيت في بيت التميمي الذي تقدم حيث قال:

ولكن حكلاً لا تبين ودينها   عبادة أعلاج عليها البرانس

فقد جعل بني تغلب حكلاً وفسّره بقوله لا تبين ولم يقصد أن بني تغلب كلهم أصواتهم غير مسموعة.

ومن معايب الخطيب أن يكون ألفّ أي بلسانه لفف وهو الذي إذا تكلم ملأ لسانه فمه وكان بطيء الكلام. قال أبو عبيدة إذا أدخل الرجل بعض كلامه في بعض فهو ألفّ وقيل بلسانه لفف وأنشد لأبي الزحف الراجز:

كأن فيه لففاً إذا نطق   من طول تحبيس وهم وارق

يقول كأنه لما جلس وحده ولم يكن له من يكلمه وطال عليه ذلك أصابه لفف في لسانه. وكان يزيد بن جابر قاضي الأزارقة بعد المقعطل يقال له الصموت لأنه لما طال صمته ثقل عليه الكلام فكان لسانه يلتوي ولا يكاد يبين. ويفهم من هذا أن

اللفف إما أن يكون عارضاً من طول الصمت وترك ممارسة الكلام وإما أن يكون خلقياً بمعنى أن صاحبه كذا خلق.

ومن معايب الخطيب أن يكون هذارماً والهذرمة هي العجلة والإسراع في الكلام وأنشد الأصمعي:

حديث بني زط إذا ما لقيتهم كنزو الدبى في العرفج المتقارب

قال ذلك حين كان في كلامهم عجلة فشبه كلامهم بتتابع الأصوات الحاصلة من تواثب الدبى بين شجر العرفج والدبى أصغر الجراد وقيل الجراد قبل نبات أجنحته الواحدة دباة وقال سلمة بن عياش:

كأن بني رألان إذ جاء جمعهم فراريج يلقى بينهن سويق

قال ذلك لرقة أصواتهم وعجلة كلامهم لأن الفراريج إذا ألقي لها الحب صرن ينقدنه[1] بمناقيرهن ويصوتن عند نقده أصواتاً متقطعة متتابعة فهذرمة بني رألان في كلامهم كأصوات هذه الفراريج من حيث إنها غير مفهومة إذ لا شك أن العجلة في الكلام لم تكن أمراً معيباً إلا كونها مخلة بفهم المعنى عند السامع.

وقد تبين لك من هذه المعايب التي ذكرناها أن كل ما أخل بالإفصاح وأدى إلى اختلال الصوت الذي منه تتكون الحروف كان معيباً في الخطيب وإذا كان الأمر كذلك فسقوط بعض الأسنان ولا سيما الثنايا من فم الخطيب معيب لأن ذلك مؤد إلى إخلال الصوت وقلة الإفصاح في اللفظ. وكان سهيل بن عمرو الخطيب يخطب في العرب ضد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وذلك قبل إسلامه فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه يا رسول الله انزع ثنيتيه السفليين حتى يدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً أبداً. وإنما قال ذلك لأن سهيلاً وكان أعلم فإذا نزعت ثنيتاه السفليان عجز عن النطق بأكثر الحروف ولم يصلح حينئذٍ أن يكون خطيباً. ومما يدل على أن سقوط بعض الأسنان معدود من معايب الخطيب عندهم ما حكاه خلاد بن يزيد الأرقط قال: خطب الجمحي خطبة نكاح أصاب فيها معالي الكلام وكان في كلامه صفير ويخرج من موضع ثناياه المنزوعة فأجابه زيد بن علي بن الحسين بكلام في جودة كلامه إلا أنه فضله بحسن المخرج والسلامة من الصفير فذكر عبد

(١) كذا في المطبوع، ولعله خطأ مطبعي صوابه ينقرنه. (عبد الحميد الرشودي).

الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر سلامة لفظ زيد بسلامة أسنانه قال في كلمة له:

قلت فوادحها وتم عديدها فله بذلك مزية لا تنكر

ويروى بدل الشطر الأول «صحت مخارجها وتم حروفها» فعلى الرواية الأولى الضمير في فوادحها وعديدها راجع إلى الأسنان والفوادح جمع فادحة وهي الدودة التي تنخر الأسنان يقال أسرعت في أسنانه الفوادح إذا أصابها ذلك فتساقطت فكأنه قال إن أسنانه قد سلمت من الفوادح فتم عديدها ولم يسقط منها شيء فكانت له بسببها مزية في خطبته لا تنكر. وعلى الرواية الثانية الضمير في مخارجها وحروفها راجع إلى الخطبة والمعنى ظاهر. وأنت ترى أن الجمحي وزيداً كانا متساويين في البلاغة وجودة الكلام وإنما فضله زيد بتمام أسنانه وسلامة خطبته من الصفير فكان سقوط أسنان الجمحي معيباً فيه. وقال الأحنف بن قيس يفتخر بتمام أسنانه وهو أبين العرب والعجم:

أنا ابن الزافرية أرضعتني بثدي لا أجبر ولا وخيم

أتمتني فلم تنقص عظامي ولا صوتي إذا اصطك الخصوم

قال يونس بن حبيب: إنما عنى بقوله عظامي أسنانه التي في فمه وهي التي إذا تمت تمت الحروف قال ولا يجوز أن يكون عنى بقوله عظامي عظام اليدين والرجلين إذ كيف يعني ذلك وهو أحنف من رجليه جميعاً.

وقد ذكروا أن معاوية لم يتكلم على منبر جماعة مذ سقطت ثناياه في الطست. قال أبو الحسن وغيره: لما شق على معاوية سقوط مقادم فمه قال له يزيد بن معن السلمي: والله ما بلغ أحد سنك إلا أبغض بعضه بعضاً ففوك أهون علينا من سمعك وبصرك فطابت نفسه. قال أبو الحسن المدائني: لما شد عبد الملك أسنانه بالذهب قال لولا المنابر والنساء ما باليت متى سقطت.

هذا إذا سقط بعض الأسنان دون بعض أما إذا كان الخطيب أدرد أي ساقط الأسنان كلها فلا ضير عليه من سقوطها إذ لا يكون سقوطها حينئذٍ مخلاً بالإفصاح ولا مؤدياً إلى اختلال الصوت وإخراج الحروف من مخارجها.

قال محمد بن عمرو الرومي قد صحت التجربة وقامت العبرة على أن سقوط جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف منه إذا سقط أكثرها وخالف أحد

شطريها الشطر الآخر وقد رأينا تصديق ذلك في أفواه قوم شاهدهم الناس بعد أن سقط جميع أسنانهم وبعد أن بقي منها الثلث والربع فممن سقط جميع أسنانه وكان معنى كلامه مفهوماً الوليد بن هشام القحذمي صاحب الأخبار ومنهم أبو سفيان والعلاء بن لبيد التغلبي وكان ذا بيان ولسن.

وكان سفيان بن الأبرد الكلبي كثيراً ما يجمع بين القار والحار فتساقطت أسنانه جميعاً وكان مع ذلك خطيباً بيناً. وقال أهل التجربة إذا كان في الفم الذي فيه مغارز الأسنان تشمير وقصر سمك ذهبت الحروف وفسد البيان وإذا وجد اللسان من جميع جهاته شيئاً يقرعه ويصكه ولم يمر في هواء واسع المجال وكان لسانه يملأ جوبة فمه لم يضره سقوط أسنانه المقدار المغتفر. وقد ضرب الذين يقولون إن ذهاب جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف من ذهاب الشطر أو الثلثين في ذلك مثلاً فقالوا الحمام المقصوص جناحاه جميعاً أجدر أن يطير من الذي يكون أحدهما وافراً والآخر مقصوصاً قالوا وعلة ذلك التعديل والاستواء وإذا لم يكن كذلك ارتفع أحد شقيه وانخفض الآخر فلم يجدف ولم يطر.

ومما يلحق بمعايب الخطيب الشغا وهو اختلاف نبتة الأسنان في الطول والقصر والدخول والخروج. والسن الشاغية هي الزائدة على الأسنان ويقال لمن فيه ذلك أشغى وما سميت العقاب بالشغواء إلا لزيادة منقارها الأعلى على الأسفل.

قال الجاحظ كان زيد بن جندب الأيادي الخطيب الأزرقي أشغى أقلح ولولا ذلك لكان أخطب العرب قاطبة وقال عبيدة بن هلال اليشكري في هجائه له:

أشغى عقنباة وناب وعصل وقلح باد وسن قد نصل

والعقنباة من صفات العقاب يقال عقاب عقنباة أي ذات مخالب حداد والعصل الاعوجاج والقلح اصفرار في الأسنان وقال عبيدة أيضاً فيه:

ولَفوك أشنع حين تنطقُ فاغراً من في قريح قد أصاب بريرا

والبرير تمر الأتراك.

وآخر ما نذكره من معايب الخطيب هنا هو أن يعتريه في أثناء الخطابة البهر والارتعاش والعرق. قال الجاحظ وأعيب عندهم أي العرب من دقة الصوت وضيق

مخرجه وضعف قوته أن يعترض الخطيب البهر والارتعاش والرعدة والعرق. قال العماني في وصف خطيب:

لا ذفـــر هـــش ولا بـــكـــاب   ولا بـــلـــجـــلاج ولا هـــيـــاب

والهش الذي يجود بعرقه سريعاً وذلك عيب والذفر الكثير العرق والكابي الذي لا يكاد يعرق كالزند الكابي الذي لا يكاد يوري فجعل له العماني حالاً بين حالين إذا خطب.

المبحث الخامس
في حاجة الخطيب إلى الإشارة

جرت العادة عند جميع الأمم على اختلاف ألسنتها أن الإنسان إذا تكلم احتاج في أثناء كلامه إلى الإشارة باليد والغمز بالعين والجفن والحاجب وإلى إنغاض الرأس وتحريك المنكبين وإلى إحداث أوضاع في بدنه تناسب معاني كلامه وهذا مشاهد من كل من تكلم من الناس ولا بد منه للمتكلم ولولاه لضاعت أكثر دقائق الكلام من معانيه المقصودة ولكان الكلام المسموع من فم المتكلم كالكلام المقروء في كتاب ولما بقي فرق بين من قام خطيباً وبين من أخذ بيده صحيفة وصار يقرأ ما فيها على السامعين مع أن الفرق بينهما ظاهر لا ينكر.

ولا شك أن غرض المتكلم إنما هو إفهام المعنى والإشارة تشارك اللفظ في الإفهام بل قد تكون مستقلة في التفهيم كما نشاهد ذلك في كلام الخرس فإنهم إنما يتكلمون بالإشارة فقط وبها يتم التفاهم بينهم وبين من أراد الكلام معهم فالإشارة تنوب عن اللفظ في كلام الخرس وتكون عوناً له في كلام غير الخرس. وقد تكلم الجاحظ عن الإشارة فقال فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب وبالثوب والسيف إذا تباعد الشخصان وقد يهدد رافع السوط والسيف فيكون ذلك زاجراً رادعاً ويكون وعيداً وتحذيراً. قال والإشارة واللفظ شريكان ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وتغني عن الخط. وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها الناس من بعض ويخفونها من الجليس وغير الجليس ولولا الإشارة لم

يتفاهم الناس معنى خاص الخاص ولجهلوا هذا الباب البتة وقد قال الشاعر في دلالة الإشارة:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها ... إشارة مذعور ولم تتكلم

فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا ... وأهلاً وسهلاً بالحبيب المتيم

وقال الآخر:

وللقلب على القلب ... دليل حين يلقاه

وفي الناس من الناس ... مقاييس وأشباه

وفي العين غنى للمرء ... أن تنطق أفواه

وقال الآخر:

ترى عينها عيني فتعرف وحيها ... وتعرف عيني ما به الوحي يرجع

وقال الآخر:

العين تبدي الذي في نفس صاحبها ... من المحبة أو بغض إذا كانا

والعين تنطق والأفواه صامتة ... حتى ترى من ضمير القلب تبيانا

هذا ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت فهذا أيضاً باب تتقدم فيه الإشارة على الصوت. والصوت هو آلة اللفظ وهو الجوهر الذي يقوم به التقطيع وبه يوجد التأليف ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف. وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان مع الذي يكون مع الإشارة من الدل والشكل والتفتل والتثني وغير ذلك من الأمور.

وقد اتفق لبعض خطباء العرب أنهم خطبوا فكانت عماد خطبتهم الإشارة لا غير. فمن ذلك أن مصعب بن الزبير لما قدم العراق صعد المنبر فقال: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿طسم تلك آيات الكتاب المبين نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾ (وأشار بيده نحو الشام) ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم

الوارثين﴾ (وأشار بيده نحو الحجاز) ﴿ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾[1] (وأشار بيده نحو العراق) فكان لخطبته هذه وقع عظيم في النفوس مع أنه لم يأتِ فيها بشيء من اللفظ سوى أنه قرأ القرآن وأشار بيده أثناء قراءته.

ومن هذا القبيل ما ذكروه من خطبة يزيد بن المقنع وذلك أن معاوية أراد أن يأخذ من الناس البيعة لابنه يزيد فلما اجتمع الناس وقامت الخطباء لبيعة يزيد وأظهر قوم الكراهة وقام رجل يقال له يزيد بن المقنع فاخترط من سيفه شبراً ثم قال هذا أمير المؤمنين (وأشار بيده إلى معاوية) فإن مات فهذا (وأشار بيده إلى يزيد) فمن أبى فهذا (وأشار بيده إلى سيفه) فقال له معاوية أنت سيد الخطباء.

واعلم أنه ليس للإشارة من ضابط يضبط أنواعها تجاه المعاني فلا يمكن تخصيص نوع من الإشارة بمعنى من المعاني كأن يقال إن نوع كذا من الإشارة باليد أو بالحاجب يدل على معنى كذا من الكلام من دون غيره أو يقال إن الإشارة على الوجه الفلاني يجب أن تكون عند قصد المعنى الفلاني دون غيره بل الإشارة على اختلاف أنواعها وتعدد صورها مشاعة بين أنواع المعاني أي مغفلة عن الوضع تجاه المعاني وإنما الأمر في استعمالها راجع إلى ذوق الخطيب عادة في الإشارة تخالف عادة غيره ومن هنا يقع التفاضل بين الخطباء في كيفية استعمال الإشارة فكلما أوقع الخطيب هذه الإشارات في مواقعها الملائمة لها من الكلام وأبرزها بصور تناسب صور المعاني بحيث تكون متممة للمعنى وكاشفة له كان ذلك الخطيب أحق بأن يحرز قصب السبق في ميدانها وأجدر بأن يعد المجلى في مضامرها.

هذا هو الحكم العام الذي ينبغي أن نحكم به عند تفصيل أنواع الإشارة وتبين صورها الخاصة ولكن يمكن مع ذلك أن نذكر لبعض الإشارات مواقع خاصة من الكلام قد اصطلح جمهور الناس عليها في مواضع خاصة حتى صار استعمال مثلها في مثل تلك المواضع متعارفاً بينهم ومألوفاً لهم ولنذكر لك أمثلة من ذلك فنقول:

---

(١) القصص ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦.

قد جرت العادة أن المتكلم إذا ذكر الزمان الماضي أشار بيده إلى خلف بأن يرفع إحدى يديه نحو كتفه مبسوطة أو مقبوضة دون الإبهام وإذا ذكر المستقبل أشار بها إلى الأمام بأن يمدها إلى الأمام مبسوطة أو مقبوضة دون السبابة وإذا ذكر الزمان أو المكان كأن يقول مثلاً (متى جاءوا وأين ذهبوا؟) مدّ يده مفتوحة الكف وحركها بحركة خفيفة أفقية وإذا تعجب من شيء قلب كفه أو كفيه مفتوحة نحو السماء وقد ذكر الشيخ الأكبر في كتابه محاضرة الأبرار أنه (صلى الله عليه وسلم) كان إذا تعجب قلب كفه كلها. ومما جرت به العادة أن المتكلم إذا ذكر الضرب بالسيف عمل بيده حركة كحركة يد الضارب بالسيف وإذا ذكر الطعن بالرمح حركها كحركة يد الطاعن بالرمح وإذا ذكر الكتابة بالقلم قبض أنامله كما يقبض الكاتب بأنامله على القلم وحرك يده كحركة يد الكاتب وإذا ذكر شيئاً من لبس الثياب عمل بيده كأنه يلبس ثوباً وإذا سور كلامه بأداة سور كأنه يقول مثلاً الناس كلهم أو جميعاً أو قاطبة مدّ يده ودار بها من جهة اليمن إلى جهة الشمال كأنه يصور بذلك الإحاطة والشمول. وأما الرأس فقد جرت العادة برفعه قليلاً عند النفي كقول لا وبخفضه قليلاً عند الجواب كقول نعم. وأما إنغاض الرأس أي تحريكه فهو إشارة إلى التعجب والاستهزاء وقد ذكر الله تعالى ذلك عن كفار العرب حيث قال: ﴿فسينغضون إليك رؤوسهم﴾ أي فسيحركونها نحوك تعجباً واستهزاءً وقد جرت العادة أيضاً بأن يعبس المتكلم ويقطب بين عينيه إذا أخذ باللوم والزجر والتقريع وكذلك إذا أخذ بالتهديد والترهيب وأن يجعل وجهه بشوشاً إذا أخذ بالتأهيل والترحيب، كما جرت العادة برفع المنكبين وخفضهما عند عدم الاكتراث والمبالاة. هذا وإنما أوردنا هذه الجملة من صور الإشارة على طريق المثال وإلا فصور الإشارة كثيرة لا تحصى والأمر فيها كما قلنا آنفاً راجع إلى ذوق المتكلم وعادته ومهارته كما لا يخفى.

وقد خالف بعضهم في لزوم الإشارة والحركة عند الخطبة كما روى ذلك أبو شمر عن معمر بن أبي الأشعث قال الجاحظ: وكان أبو شمر هذا إذا خطب لم يحرك يده ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كان كلامه كأنما يخرج

من صدع صخرة وكان يقضي على صاحب الإشارة بالافتقار إلى ذلك وبالعجز عن بلوغ إرادته وكان يقول ليس من المنطق أن تستعين عليه بغيره حتى كلمه إبراهيم بن سيار النظام عند أيوب بن جعفر فاضطر بالحجة وبالزيادة في المسألة حتى حرك يديه وحل حبوته وحبا إليه حتى أخذ بيديه ففي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر إلى قول إبراهيم.

قال وكان الذي غرّ أبا شمر وموّه له هذا الرأي أن أصحابه كانوا يستمعون منه ويسلمون له ويميلون إليه ويقبلون كل ما يورد عليهم ويثبته عندهم فلما طال عليه توقيرهم له وترك مجاذبتهم إياه وخفت مؤنة الكلام عليه نسي حال منازلة الأكفاء ومجاذبة الخصوم.

المبحث السادس
في المخصرة والعصا

اعلم أن الكلام على المخصرة معدود من تتمة الكلام على الإشارة لأن المخصرة ليست إلا صلة لليد التي بها تكون الإشارة ولذا جئنا بهذا البحث بعد بحث الإشارة.

من عادة خطباء العرب أخذ المخصرة للإشارة وخدّ وجه الأرض بها أثناء الكلام وربما كانت عصا وربما كانت قناة وكذلك من عادتهم أيضاً الاتكاء على أطراف القسي والاعتماد عليها أثناء الخطابة.

قال كثير في خدّ وجه الأرض بالمخاصر:

إذا قرعوا المنابر ثم خطوا ... بأطراف المخاصر كالغضاب

وقال أبو عبيدة سأل معاوية شيخاً من بقايا العرب أيّ العرب رأيته أضخم شأناً؟ قال: حصين ابن حذيفة رأيته متوكئاً على قوسه يقسم في الحليفين أسد وغطفان. وقال جرير بن الخطفى في حمل القناة:

من للقناة إذا ما عي قائلها ... وللأعنة يا عمرو بن عمّار

ومن هذا القبيل قوّل أبي مجيب الربعي حيث يقول:

«لا تزال تحفظ أخاك حتى يأخذ القناة فعند ذلك يفضحك أو يمدحك» ومعنى قوله حتى يأخذ القناة أي حتى يقوم خطيباً فإذا قام يخطب فقد قام المقام الذي لا بد من أن يخرج منه مذموماً أو محموداً. وقال أبو اليقظان: كانوا يقولون أخطب بني تميم البعيث إذا أخذ القناة فهزها ثم اعتمد بها إلى الأرض ثم رفعها. وفي

حديث النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه جاء البقيع ومعه مخصرة فجلس فنكت بها الأرض ثم رفع رأسه فقال: ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب مكانها من الجنة أو النار. وهو من حديث أبي عبد الرحمن السلمي وقوله منفوسة معناه مولودة يقال نفس فلان أي ولد فهو منفوس ويقال ورث فلان هذا قبل أن ينفس أي قبل أن يولد. ومما يدلك على استحسانهم شأن المخصرة حديث عبد الله بن أنيس ذي المخصرة وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) أعطاه مخصرة فقال تلقاني بها في الجنة وهو مهاجر عقبى أنصاري وهو ذو المخصرة في الجنة. وفي الحديث أيضاً أن رجلاً ألح على النبي (صلى الله عليه وسلم) في طلب بعض المغنم وكانت بيده مخصرة فدفعه بها فقال يا رسول الله اقصني فلما كشف النبي له عن بطنه احتضنه وقبل بطنه. والدليل على أنهم كانوا يتخذون المخاصر في مجالسهم كما يتخذون القنا والقسي في المحافل قول الشاعر في بعض الخلفاء:

في كفه خيزران ريحها عبق ... من كف أروع في عرنينه شمم

يغضي حياء ويُغضى من مهابته ... فما يكلم إلا حين يبتسم

وقال الآخر:

مجالسهم خفض الحديث وقولهم ... إذا ما قضوا في الأمر وحي المخاصر

وقال الآخر:

يصيبون فصل القول في كل خطبة ... إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر

ومما يصح أن يكون دليلاً في هذا الباب ما حدث به بعضهم إذ قال كنا منقطعين إلى رجل من كبار أهل العسكر وكان لبثنا عنده يطول فقال بعضها إن رأيت أن تجعل لنا أمارة إذا ظهرت كنا حفظنا ولم نتعبك بالقعود فقد قال أصحاب معاوية لمعاوية مثل الذي قلنا لك فقال أمارة ذلك أن أقول إذا شئتم. وقيل ليزيد مثل ذلك فقال إذا قلت على بركة الله وقيل لعبد الملك مثل ذلك فقال إذا ألقيت الخيزرانة من يدي قالوا: فأي شيء تجعل لنا أصلحك الله قال إذا قلت يا غلام الغداء. قال الجاحظ وبالناس حفظك الله أعظم الحاجة إلى أن يكون لكل جنس منهم سيما ولكل صنف منهم حلية وسمة يتعارفون بها قال

وعند العرب العمة وأخذ المخصرة من السيما وقد لا يلبس الخطيب الملحفة ولا الجبة ولا القميص ولا الرداء والذي لا بد منه العمة والمخصرة وربما قام فيهم وعليه إزاره قد خالف بين طرفيه وربما قام فيهم وعليه عمامته وفي يده مخصرة وربما كان قضيباً وربما كان العصا وربما كانت قناة. قال وربما كان العود نبعاً وربما كان شوحطاً وربما كان من أبنوس ومن غرائب الخشب ومن كرائم العيدان ومن تلك الملس المصفاة وربما كانت لب غصن كريم فإن للعيدان جواهر كجواهر الرجال ولولا ذلك لما كانت في خزائن الخلفاء والملوك. قال وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يخطب بالقضيب وكفى بذلك دليلاً على عظم غنائها وشرف حالها يعني العصا أو المخصرة قال وعلى ذلك الخلفاء وكبراء العرب من الخطباء وقد كان مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية حين أحيط به دفع البُرد والقضيب إلى خادم وأمره أن يدفنهما في بعض تلك الرمال ودفع له بنتاً له وأمره أن يضرب عنقها فلما أخذ الخادم في الأسرى قال إن قتلتموه ضاع ميراث النبي (صلى الله عليه وسلم) فأمنوه على أن يسلم لهم ذلك. وفي الخبر أن أبا بكر (رضي الله عنه) أفاض من جميع وهو يحرش بعيره بمحجنة، يحرش بعيره ـ أي يحك ظهره بالمحجن ليسرع والمحجن العصا المنعطفة الرأس. وفي الحديث المرفوع أنه طاف بالبيت يستلم الأركان بمحجنه ثم يجذبه إليه يريد بذلك تحريكه. وكانت العنزة التي تحمل بين يدي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وربما جعلوها قبلة أشهر وأذكر من أن يحتاج في تثبيتها إلى ذكر الإسناد والعنزة هي العصا الطويلة التي في أسفلها زج.

قال الجاحظ ومن شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم فإذا أشاروا بالعصا فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيدياً أخر ويدل على ذلك قول الأنصاري الذي يقول:

وسارت لنا سيارة ذات سؤدد ... بكوم المطايا والخيول الجماهر

يؤمون ملك الشام حين تمكنوا ... ملوكاً بأرض الشام فوق المنابر

يصيبون فصل القول في كل خطبة ... إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر

وأيضاً إن حمل العصا والمخصرة دليل على التأهب للخطبة والتهيؤ للإطناب والإطالة وذلك شيء خاص بخطباء العرب ومقصور عليهم ومنسوب إليهم حتى إنهم ليذهبون في حوائجهم والمخاصر في أيديهم إلفاً لها وتوقعاً لبعض ما يوجب حملها والإشارة بها.

قال ولا يكون ذلك من عجزهم عن الكلام واستعانتهم بالمخاصر عليه كما زعمت الشعوبية وإنما يكون العجز والذلة في دخول الخلل والنقص على الجوارح فأما الزيادة فيها فالصواب فيه وهل ذلك إلا كتعظيم كور العمامة واتخاذ القضاة القلانس العظام في حَمَارة القيظ واتخاذ الخلفاء العمائم على القلانس فإن كانت القلانس مكشوفة زادوا في طولها وحدة رؤوسها حتى تكون فوق قلانس جميع الأمة وكل ما زادوه في الأبدان ووصلوه في الجوارح فهو زيادة في تعظيم تلك الأبدان. والعصي والمخاصر مع الذي عددناه باب واحد في المعنى. قال والمعنى قد يوقع بالقضيب على أوزان الأغاني والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه ففرقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني ولو قبضت يد المتكلم ومنع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه. وقال عبد الملك بن مروان لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي. وأراد معاوية سحبان وائل على الكلام وقد كان اقتضبه اقتضاباً فلم ينطق حتى أتوه بمخصرة فرطلها بيده فلم تعجبه حتى أتوه بمخصرته من بيته.

وقد نقمت الشعوبية على العرب هذه العادة أعني أخذها المخاصر في الخطب وعابت هذا الديدن وفندت هذا الرأي أشد التفنيد جرياً في ذلك على ما جبلت عليه تجاه العرب من الحسد والبغضاء. والشعوبية أناس من العجم يتعصبون للعجمة ضد العربية وينقمون على العرب مفاخرهم وينكرون مآثرهم وما لهم من الميزة في براعة المنطق وحسن البيان وقد ذكر العلماء شبههم وردوا عليهم بما لا حاجة لنا إلى ذكره هنا.

المبحث السابع
في أنواع الخطب عند العرب

لما نظرت في كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» وطالعته وقدرته من أوله إلى آخره تبين لي أن أنواع الخطب عند العرب عشرة وهي هذه:

١ ـ خطبة الجمعة؛ ٢ ـ خطبة العيد؛ ٣ ـ خطبة الصلح؛ ٤ ـ خطبة الحمالة؛ ٥ ـ خطبة يوم الحفل؛ ٦ ـ خطبة المواهب؛ ٧ ـ خطبة بين السماطين؛ ٨ ـ خطبة التأبين؛ ٩ ـ خطبة الموسم؛ ١٠ ـ خطبة النكاح.

فأما خطبة الجمعة والعيد فهي للخلفاء والأمراء ومن ينوب عنهم والغالب عليها أن تكون سياسية دينية اجتماعية وبالجملة فإن خطب الجمعة والأعياد عامة تتناول كل أمر من أمور الدين والدنيا ولا يفهم من هذا أن خطب الخلفاء والأمراء مقصورة على الجُمَع والأعياد بل هم يخطبون عند مسيس الحاجة إلى الخطبة في أي يوم شاؤوا وأي وقت أرادوا. وقد قال عبد الملك بن مروان لما قيل له عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين. قال: «وكيف لا يعجل عليّ وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين» يعني خطبة الجمعة وبعض ما يعرض من الأمور.

وإليك خطبة للإمام علي (رضي الله عنه):

إن سفيان بن عوف الأسدي ثم الغامدي أغار على الأنبار في زمن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وكان ابن حسان عاملاً عليها إذ ذاك فقتله سفيان وأزال تلك الخيل عن مسالحها فخرج علي (رضي الله عنه) حتى قام على السدة فحمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي (صلى الله عليه وسلم) ثم قال:

أما بعد فإن الجهاد باب من أبواب الجنة فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذلة وشمله البلاء وألزمه الصغار وسيم الخسف ومنع النصف ألا وإني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً وسراً وإعلاناً وقلت لكم اغزوهم قبل أن يغزوكم فوالله ما غزي قوم قط في عقر دارهم إلا ذلوا فتواكلتم وتخاذلتم وثقل عليكم قولي واتخذتموه وراءكم ظهرياً حتى شنت عليكم الغارات. هذا أخو غامد قد وردت خيله الأنبار وقتل ابن حسان البكري وأزال خيلكم عن مسالحها وقتل منكم رجالاً صالحين وقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينتزع أحجالها وقِلبها ورعثها ثم انصرفوا وافرين ما كلم رجل منهم كلماً فلو أن امرءاً مسلماً مات من بعدها أسفاً ما كان عندي ملوماً بل كان عندي بها جديراً فيا عجباً من جدّ هؤلاء القوم في باطلهم وفشلكم عن حقكم فقبحاً لكم وترحاً حين صرتم غرضاً يرمى وفيئاً ينهب، يُغار عليكم ولا تغيرون وتغزَوْن ولا تغزُون ويُعْصى الله وترضون فإذا أمرتكم بالسير إليهم في الحر قلتم حرارة القيظ أمهلنا حتى ينسلخ عنا الحر وإذا أمرتكم بالسير في البرد قلتم أمهلنا حتى ينسلخ عنا القر كل هذا فراراً من الحر والقر فإذا كنتم من الحر والقر تفرون فأنتم والله من السيف أفر يا أشباه الرجال ولا رجال ويا أحلام الأطفال وعقول ربات الحجال وددت أن الله أخرجني من بين ظهرانيكم وقبضني إلى رحمته من بينكم والله لوددت أني لم أركم ولم أعرفكم معرفتكم والله جرت ندماً وورثتم صدري غيظاً وجرعتموني الموت أنفاساً وأفسدتم على رأيي بالعصيان والخذلان حتى قالت قريش إن ابن أبي طالب شجاع ولكن لا علم له بالحرب لله أبوهم هل منهم أحد أشد لها مراساً وأطول لها تجربة مني لقد مارستها وما بلغت العشرين فيها وقد نيّفت على الستين ولكنه لا رأي لمن لا يطاع.

فقام رجل من الأزد يقال له فلان بن عفيف ثم أخذ بيد أخ له فقال يا أمير المؤمنين أنا وأخي كما قال الله تعالى ربي إني لا أملك إلا نفسي وأخي فمرنا بأمرك فوالله لنضربن دونك وإن حال دونك جمر الغضا وشوك القتاد.

فأثنى عليهما خيراً وقال لهما أين تقعان مما أريد ثم نزل.

وخطبة أخرى له بهذا الإسناد في شبيه بهذا المعنى قام فيها خطيباً فقال:

أيها الناس المجتمعة أبدانهم المختلفة أهواؤهم كلامكم يوهي الصم الصلاب وفعلكم يطمع فيكم عدوكم تقولون في المجالس كيت وكيت فإذا جاء القتال قلتم حيدي حياد. ما عزت دعوة من دعاكم ولا استراح قلب من قاساكم أعاليل بأضاليل وسألتموني التأخير دفاع ذي الدين المطول هيهات لا يمنع الضيم الذليل ولا يدرك الحق إلا بالجد. أيّ دار بعد داركم تمنعون أم مع أي إمام بعدي تقاتلون. المغرور والله من غررتموه ومن فاز بكم فاز بالسهم الأخيب أصبحت والله لا أصدق قولكم ولا أطمع في نصرتكم، فرق الله بيني وبينكم وأعقبني بكم من هو خير لي منكم لوددت أن لي بكل عشرة منكم رجلاً من بني فراس بن غنم صرف الدينار بالدرهم.

وإنما أوردنا هاتين الخطبتين لتكونا دليلاً على أن خطب الخلفاء والأمراء غير مقصورة على الجمع والأعياد بل هم يخطبون عند مسيس الحاجة في كل وقت.

خطبة الصلح

وأما خطب الصلح فهي الخطب التي يخطبونها إذا تهادنوا بعد حرب فيسلون فيها السخائم ويمحون فيها أثر الضغائن ويدعون إلى التواصل وهذه خاصة بالحروب التي كانت تقع بين قبائل العرب إذ الصلح بينهم وبين غيرهم من الأمم لا يقع على هذا الشكل ومثل خطب الصلح خطب الحمالة أيضاً فإن الحمالة كسحابة هي الدية يحملها قوم عن قوم فإذا أرادوا حمل دية قتيل قاموا وخطبوا بمثل خطب الصلح ورب قائل يقول يفهم من هذا أن موضوع خطبة الحمالة كموضوع خطبة الصلح وإذا اتفقتا في الموضوع فلماذا جعلتهما نوعين ولم تعدهما نوعاً واحداً قلت لئن اتفقتا في الموضوع فقد اختلفتا في السبب فإن خطب الصلح مسببة عن الحرب فتكون بعد الحرب بخلاف خطب الحمالة فإنها لم تسبق بحرب وإنما تكون لإبقاء السلم واستمراره فإنهم إنما يقصدون حمل دية القتيل منع وقوع الحرب فالسبب الداعي إلى هذه غير السبب الداعي إلى تلك على أن موضوعيهما مختلفان أيضاً من بعض الوجوه وإن كانت بينهما مشابهة كما لا يخفى. ومن عادتهم الإطالة في مثل هذه الخطب لأن المقام داع إلى الإطالة ألا ترى إلى قيس بن خارجة بن سنان لما

ضرب بصفيحة مؤخرة راحلتي الحاملين في شأن حمالة داحس والغبراء وقال مالي فيها أيها العشمتان قالا بل ما عندك قال عندي قرى كل نازل ورضا كل ساخط وخطبة من لون تطلع الشمس إلى أن تغرب آمر فيها بالتواصل وأنهى عن التقاطع قالوا فخطب يوماً إلى الليل فما أعاد بها كلمة ولا معنى، فقيل لأبي يعقوب راوي هذا الخبر هلا اكتفى بالأمر بالتواصل عن النهي عن التقاطع إذ ليس الأمر بالصلة هو النهي عن القطيعة قال أوما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف.

خطبة المواهب

وأما خطب المواهب فلم أرَ في كلام الجاحظ ما يكشف القناع عن وجه المراد بها. على أن الجاحظ لم يتكلم في كتابه عن هذه الأنواع التي ذكرتها للخطب وإنما جاءت هذه الأسماء عرضاً في تضاعيف كلامه فالتقطتها من أماكن متفرقة من كتابه ولعل المراد بخطب المواهب الخطب التي يستوهبون فيها الهبات ويطلبون الأعطيات عند وفودهم على الخلفاء والأمراء كما وقع لهلال بن وكيع وزيد بن جبلة والأحنف بن قيس عند عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقد ذكر بشار بن عبد الحميد عن أبي ريحانة قال: وفد هلال بن وكيع والأحنف بن قيس وزيد بن جبلة على عمر فقال هلال بن وكيع: يا أمير المؤمنين إنا لباب من خلفنا وغرة من وراءنا من أهل مصرنا فإنك إن تصرفنا بالزيادة في أعطياتنا والفرائض لعيالاتنا يزيد ذلك الشريف تأميلاً وتكن لذوي الأحساب أساً وصولاً فإنا إن لا نكن مع ما نمت به من فضائلك وندلي من أسبابك كالجد الذي لا يحل ولا يرحل نرجع بألف مصلومة وجدود عاثرة فمحنا وأهلينا بسجل من سجالك المترعة. وقام زيد بن جبلة فقال: يا أمير المؤمنين سوّد الشريف وأكرم الحسيب وازرع عندنا من أياديك ما نسد به الخصاصة ونطرد به الفاقة فإنا بقف من الأرض يابس الأكناف مقشعر الذروة لا شجر فيه ولا زرع وإنا من العرب اليوم إذ أتيناك بمرأى ومسمع. فقام الأحنف فقال: يا أمير المؤمنين إن مفاتيح الخير بيد الله والحرص قائد الحرمان فاتق الله فيما لا يغني عنك يوم القيامة قيلاً ولا قالاً واجعل بينك وبين رعيتك من

العدل والإنصاف شيئاً يكفيك وفادة الوفود واستماحة المحتاج فإن كل امرئ إنما يجمع في وعائه إلا الأمل ممن عسى أن تقتحمه الأعين وتخونهم الألسن فلا يوفد إليك، يا أمير المؤمنين.

ومما يصح أن يكون من خطب المواهب خطبة الهذيل بن زفر عند يزيد بن المهلب قال أبو الحسن: دخل الهذيل بن زفر الكلابي على يزيد بن المهلب في حمالات لزمته ونوائب نابته فقال: أصلحك الله إنه قد عظم شأنك عن أن يستعان عليك ولست تصنع شيئاً من المعروف إلا وأنت أكبر منه وليس العجب أن تفعل ولكن العجب بأن لا تفعل. فقال يزيد حاجتك فذكرها فأمر بها وأمر له بمائة ألف درهم فقال: أما الحمالات فقد قبلتها وأما المال فليس هذا موضعه.

خطبة يوم الحفل

وأما خطب يوم الحفل فهي الخطب التي يخطبونها إذا احتشدوا لأمر قد أهمهم ونازلة ألمت بهم ونائبة نابتهم وغير ذلك من الأمور فيوم الحفل هو يوم الاجتماع وهذا أشبه شيء بما يسمى اليوم «ميتنك»[1] في اللغات الأجنبية. ولا شك أن يوم الحفل غير الموسم لأن اجتماعهم في الموسم لا يكون إلا في وقت معين خاص بخلاف اجتماعهم في يوم الحفل فلا يقال إن خطب الموسم داخلة في خطب يوم الحفل. وأيضاً إن خطب الموسم عامة لا تختص بأمر من الأمور بخلاف خطب يوم الحفل فإنها لا تكون إلا في أمر خاص من الأمور. وقد ذكرنا لك عند الكلام على الإشارة أن معاوية أراد أن يأخذ من الناس البيعة لابنه يزيد فاجتمع الناس وقامت الخطباء فكان ذلك يوم حفل وكانت الخطب فيه خطب يوم الحفل وقد ذكرنا لك هناك أيضاً خطبة يزيد بن المقنع وهي خطبة إشارية ومما يصح أن يكون من خطب يوم الحفل الخطبة التي خطبها أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) يوم السقيفة وذلك أن الأنصار والمهاجرين اجتمعوا بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في سقيفة بني ساعدة يتنازعون أمر الخلافة فقام حباب بن المنذر من الأنصار فقال: أنا جذيعها المحكك وعذيقها المرجب إن شئتم كررناها جذعة منا

(١) من الكلمة الإنكليزية Meeting بمعنى لقاء. (عبد الحميد الرشودي).

أمير ومنكم أمير فإن عمل المهاجريّ شيئاً في الأنصار ردّ ذلك عليه الأنصاري وإن عمل الأنصاري شيئاً في المهاجرين رد عليه المهاجري. فأراد عمر الكلام فقال أبو بكر على رسلك نحن المهاجرون أول الناس إسلاماً وأوسطهم داراً وأكرم الناس أحساباً وأحسنهم وجوهاً وأكثر الناس ولادة في العرب وأمسهم رحماً برسول الله (صلى الله عليه وسلم) أسلمنا قبلكم وقدمنا في القرآن عليكم فأنتم إخواننا في الدين وشركاؤنا في الفيء وأنصارنا على العدو آويتم ونصرتم وآسيتم فجزاكم الله خيراً نحن الأمراء وأنتم الوزراء ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش وأنتم محقوقون أن تنفسوا على إخوانكم من المهاجرين ما ساق الله إليهم. وقال إن هذا الأمر إن تطاولت إليه الخزرج لم تقصر عنه الأوس وإن تطاولت إليه الأوس لم تقصر عنه الخزرج وقد كان بين الحيين قتلى لا تنسى وجراح لا تداوى فإن نعق منكم ناعق فقد جلس بين لحيي أسد يضغمه المهاجري ويجرحه الأنصاري.

قال ابن دأب فرماهم والله بالمسكتة حتى قالوا إنا قد رضينا فيوم السقيفة يوم حفل وخطبة كل حباب بن المنذر وأبي بكر الصديق من خطب يوم الحفل.

خطبة بين السماطين

وأما الخطب بين السماطين فليس في كتاب الجاحظ ما يبينها والظاهر أنها الخطب التي يخطبونها بين القوم وقد اصطفوا صفين متقابلين فإن سماط القوم هو صفهم، يقال قام القوم حوله سماطين أي صفين ويقال شيء بين السماطين أي بين الصفين من القوم. وقيل السماط هو صف الجنود الذين يتقدمون بين يدي الملك وعليه فالخطب بين السماطين هي الخطب التي يخطبونها عند الملوك والأمراء قياماً بين صفين من الجنود قد اصطفوا بين يدي الملك أو الأمير. وإليك ما قاله سعيد ابن مسلم والي أرمينية قال: كنت والياً بأرمينية فغبر أبو زهمان العلاني على بابي أياماً فلما وصلَ إليّ مثل بين يدي قائماً بين السماطين فقال: والله إني لأعرف أقواماً لو علموا أن سف التراب يقيم من أود أصلابهم لجعلوه مسكة لازماً فيهم إيثاراً للتنزه عن عيش رقيق الحواشي أما والله إني لبعيد الوثبة بطيء العطفة إنه والله ما يثنيني عليك إلا مثل ما يصرفني عنك ولأن أكون مقلاً مقرباً أحب إليّ من أن أكون مكثراً مبعداً والله ما نسأل عملاً لا نضبطه ولا مالاً إلا نحن أكثر منه وهذا

الأمر الذي صار إليك في يديك كان في يد غيرك فأمسوا ـ والله ـ حديثاً إن خيراً فخير وإن شراً فشر فتحبب إلى عباد الله بحسن البشر ولين الجانب فإن حب عباد الله موصول بحب الله وبغضهم موصول ببغض الله لأنهم شهداء الله على خلقه ورقباؤه على من اعوج عن سبيله.

ومما يدل على أن الملوك والأمراء كانوا إذ ذاك إذا قعدوا في مجالسهم أقاموا حولهم سماطين أي صفين من الجنود ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان. قال حدثني إبراهيم السندي فقال: لما أتى عبد الملك بن صالح وفد الروم وهو في البلاد أقام على رأسه رجالاً في السماطين لهم قصر وهام ومناكب وأجسام وشوارب وشعور فبينا هم قيام يكلمونه ومنهم رجل وجهه في قفا البطريق إذ عطس عطسة ضئيلة فلحظه عبد الملك فلم يدرِ أي شيء أنكر منه فلما مضى الوفد قال له: ويلك هلا إذا كنت ضيقَ المنخر كز الخيشوم أبلغتها بصيحة تخلع بها قلب العلج. فبهذا وبما تقدم من حديث والي أرمينية يتبين لنا ما هو المراد بالسماطين وما هي الخطبة بين السماطين.

خطبة التأبين

أما خطب التأبين فاعلم أن التأبين هو الثناء على الميت كما أن التقريظ هو الثناء على الحي فخطب التأبين هي الخطب التي يقومون فيها على قبر من مات فيندبونه ويثنون عليه بما هو أهله ويعددون محاسنه فيبكونه ويستبكون عليه وكان ذلك من عادتهم قديماً. فمن ذلك تأبين عائشة لأبيها (رضي الله عنهما) وذلك أنه لما توفي أبو بكر (رضي الله عنه) قامت عائشة على قبره فقالت:

نضَّرَ وشكر لك صالح سعيك فلقد كنت للدنيا مذلاً بإدبارك عنها وللآخرة معزاً بإقبالك عليها وإن كان لأجل الأرزاء وبعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) رزؤك وأكبر المصائب فقدك وإن كتاب الله ليعد بجميل العزاء حسن العوض منك فانتجز من الله موعده فيك بالصبر عنك واستخلصه بالاستغفار لك.

وقامت فرغانة بنت أوس بن حجر على قبر الأحنف بن قيس وهي على راحلة فقالت: إنا لله وإنا إليه راجعون رحمك الله يا أبا بحر من مجن في جنن ومدرج في

كفن فوالذي ابتلاني بفقدك وبلغنا يوم موتك لقد عشت حميداً ومت فقيداً ولقد كنت عظيم الحلم فاضل السلم رفيع العماد واري الزناد منيع الحريم سليم الأديم وأن كنت في المحافل لشريفاً وعلى الأرامل لعطوفاً ومن الناس لقريباً وفيهم لغريباً وأن كنت لمسوداً وإلى الخلفاء لموفداً وأن كانوا لقولك لمستمعين ولرأيك لمتبعين. ثم انصرفت.

وحدث إسماعيل بن علية قال حدثنا زياد بن أبي حسان أنه شهد عمر بن عبد العزيز حين دفن ابنه عبد الملك فلما سوى عليه قبره بالأرض وجعلوا على قبره خشبتين من زيتون إحداهما عند رأسه والأخرى عند رجليه ثم جعل قبره بينه وبين القبلة واستوى قائماً وأحاط به الناس قال: رحمك الله يا بني فقد كنت براً بأبيك وما زلت ـ مذ وهبك الله لي ـ بك مسروراً ولا والله ما كنت مسروراً بك ولا أرجى لحظي من الله فيك منذ وضعتك في الموضع الذي صيرك الله إليه فغفر الله لك ذنبك وجازاك بأحسن عملك وتجاوز عن سيئاتك ورحم الله كل شافع يشفع لك بخير من شاهد وغائب رضينا بقضاء الله وسلمنا لأمره فالحمد لله رب العالمين. ثم انصرف.

ومات ذر بن أبي ذر الهمداني من بني مرهبة وهو ذر بن عمر بن ذر فوقف أبوه على قبره فقال: يا ذر والله ما بنا إليك من فاقة وما بنا إلى أحد سوى الله من حاجة يا ذر شغلني الحزن لك عن الحزن عليك. ثم قال: اللهم إنك وعدتني بالصبر على ذر صلواتك ورحمتك اللهم وقد وهبت ما جعلت لي من أجر على ذر فلا تعرفه قبيحاً من عمله اللهم وقد وهبت له إساءته إلي فهب لي إساءته إلى نفسه فإنك أجود وأكرم. فلما انصرف عنه التفت إلى قبره فقال يا ذر قد انصرفنا وتركناك ولو أقمنا ما نفعناك.

وأصيبت أعرابية بابنها وهي حاجّة فلما دفنته قامت على قبره وقالت: والله يا بني لقد غذوتك رضيعاً وفقدتك سريعاً وكأنه لم يكن بين الحالين مدة ألتذ بعيشك فيها فأصبحت بعد النضارة والغضارة ورونق الحياة والتنسم في طيب روائحها تحت أطباق الثرى جسداً هامداً ورفاتاً سحيقاً وصعيداً جرزاً. أي بني لقد سحبت الدنيا عليك أذيال الفنا وأسكنتك دار البلى ورمتني بعدك نكبة الردى أي بني لقد أسفر لي

عن وجه الدنيا صباح داج ظلامه. ثم قالت: أي رب ومنك العدل ومن خلقك الجور وهبته لي قرة عين فلم تمتعني به كثيراً بل سلبتنيه وشيكاً ثم أمرتني بالصبر ووعدتني عليه الأجر فصدقت وعدتك ورضيت قضاءك فرحم الله من تراحم على من استودعته الردى ووسدته الثرى اللهم ارحم غربته وآنس وحشته واستر عورته يوم تكشف الهنات والسوءات. فلما أرادت الرجوع إلى أهلها قالت: أي بني إني قد تزودت لسفري فليت شعري ما زادك لبعد طريقك ويوم معادك اللهم إني أسألك له الرضا برضائي عنه. ثم قالت: أستودعك من استودعك في أحشائي جنيناً.

وأثكل الوالدات ما أمض حرارة قلوبهن وأقلق مضاجعهن وأطول ليلهن وأقصر نهارهن وأقل أنسهن وأشد وحشتهن وأبعدهن من السرور وأقربهن من الأحزان.

خطبة الموسم

الموسم هو المجتمع سمي به لأنه معلم يجتمع إليه وقد كثر استعماله لوقت اجتماع الحاج وسوقهم مكة. ولقد كان للعرب أسواق يقيمونها في أوقات معينة وينتقلون من بعضها إلى بعض للبيع والشراء وكان يحضرها العرب بما عندهم من المآثر والمفاخر ويتناشدون الأشعار ويلقون الخطب ويتحاكمون إلى قضاة نصبوا أنفسهم لنقد الشعر وبيان غثه من سمينه وتفضيل شاعر على آخر فكانوا يفضلون من سهلت عبارته وكان لها النصيب الأوفر من الفصاحة وحسن البيان مع التحرز من العيب والابتعاد من النقص ويتخيرون في خطبهم وأشعارهم من لغات العرب ما حلا في الذوق وخف على السمع فكانت هذه الأسواق أندية علمية ومجتمعات لغوية أدبية توصل بها العرب إلى تهذيب لغتهم لفظاً وأسلوباً وجعل لغة الشعر والخطابة لغة واحدة بين جميع القبائل. فمن هذه الأسواق المجنة وذو المجاز وعكاظ وأشهرها سوق عكاظ وهي موسم للعرب من أعظم مواسمهم وعكاظ نخل في نادٍ بين نخلة والطائف من بلاد الحجاز وبينه وبين الطائف عشرة أميال فكانوا يتبايعون في هذه السوق ويتعاكظون ويتفاخرون ويتحاجون وينشد الشعراء ما تجدد لهم وقد كثر ذلك في أشعارهم كقول حسان:

سأنشر إن حييت لهم كلاماً ... ينشر في المجنة مع عكاظ

وفي عكاظ كان يخطب كل خطيب مصقع وكان كل شريف إنما يحضر سوق بلده إلا سوق عكاظ فإنّهم كانوا يتواتون بها من كل جهة فمن كان له أسير سعى في فدائه ومن كانت له حكومة ارتفع إلى الذي يقوم بأمر الحكومة. وكانت هذه السوق تقوم من أول ذي القعدة إلى العشرين منه على المشهور واتخذت عكاظ سوقاً بعد عام الفيل بخمس عشرة سنة وتركت بعد أن نهبها الخوارج سنة تسع وعشرين ومائة.

فخطب الموسم هي الخطب التي كانوا يخطبونها في هذه الأسواق وغيرها من المواسم. وكانوا يخطبون في الموسم وهم على رواحلهم. قال أبو عبيدة: وكانت العرب تخطب على رواحلها وكذلك روى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن قس بن ساعدة على ما ذكره ابن العربي في المسامرات حيث قال: إن الجارود بن عبد الله لما قدم على النبي (صلى الله عليه وسلم) في وفد عبد القيس فأسلم قال له النبي (صلى الله عليه وسلم): يا جارود هل في جماعة وفد عبد القيس من يعرف لنا قساً. قال: كلنا نعرفه يا رسول الله وأنا من بين قومي كنت أقفو أثره وأطلب خبره وأخذ يصف للنبي (صلى الله عليه وسلم) قساً، وأنشد في آخر كلامه أبياتاً فما أتمها حتى قال له النبي (صلى الله عليه وسلم) على رسلك يا جارود فلست أنساه بسوق عكاظ على جمل له أورق وهو يتكلم بكلام مونق ما أظن أني أحفظه فهل فيكم من يحفظ لنا منه شيئاً معاشر المهاجرين والأنصار؟ فوثب أبو بكر (رضي الله عنه) قائماً وقال: يا رسول الله إني أحفظه ثم ذكر كلامه وسنذكر هذه الخطبة في محلها.

وقد خطب النبي (صلى الله عليه وسلم) خطبة حجة الوداع في عرفة وهو على راحلته كما ذكر ذلك ابن العربي أيضاً حيث قال عند ذكر حجة الوداع: حتى إذا زالت الشمس أمر (صلى الله عليه وسلم) بناقته القصوى فرحلت له ثم أتى بطن الوادي فخطب الناس على راحلته وقد ذكر الجاحظ هذه الخطبة وهي هذه:

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهدِ الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أوصيكم عباد الله بتقوى الله وأحثكم على طاعته وأستفتح بالذي هو خير.

أما بعد أيها الناس اسمعوا مني أبين لكم فإني لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هذا. أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا هل بلغت اللهم اشهد فمن كان عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها. وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم نبدأ به دم عامر بن ربيعة[1] بن الحارث بن عبد المطلب وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية. والعمد قود وسنة العمد ما قتل بالعصا والحجر وفيه مائة بعير فمن زاد فهو من أهل الجاهلية.

أيها الناس إن الشيطان قد يئس أن يعبد في أرضكم هذه ولكنه قد رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم. أيها الناس إن النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرم الله وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض منها أربعة حرم ثلاثة متوالية وواحد فرد ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب الذي بين جمادى وشعبان، ألا هل بلغت اللهم اشهد. أيها الناس إن لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهن حق لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم غيركم ولا يدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم ولا يأتين فاحشة فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضرباً غير مبرح فإن انتهين وأطعنكم فعليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وإنما النساء عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً ألا هل بلغت اللهم اشهد.

أيها الناس إنما المؤمنون إخوة ولا يحل لامرئ مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ألا هل بلغت اللهم اشهد. فلا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض

---

(١) قوله دم عامر بن ربيعة كان عامر بن ربيعة مسترضعاً في بني سعد بن بكر بن هوازن فقتله هذا وذكر النسابون أنه كان صغيراً يحبو أمام البيوت وكان اسمه آدم فأصابه حجر عامر أو سهم من غرب من يد رجل من بني هذيل فمات.

فإني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعده كتاب الله ألا هل بلغت اللهم اشهد. أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى ألا هل بلغت اللهم اشهد. قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد الغائب أيها الناس إن الله قد قسم لكل وارث نصيبه من الميراث ولا يجوز لوارث وصيته ولا يجوز وصيته في أكثر من الثلث والولد للفراش وللعاهر الحجر من ادعى إلى غير أبيه أو تولى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل والسلام عليكم ورحمة الله.

ومن خطب الموسم خطبة قسٍ بن ساعدة التي خطبها في عكاظ وهو على راحلته كما مرَّ آنفاً فقال:

أيها الناس اجتمعوا فاسمعوا وعوا من عاش مات ومن مات فات وكل ما هو آتٍ آت. وقال في هذه آيات محكمات مطر ونبات وآباء وأمهات وذاهب وآت ونجوم تمور وبحور لا تغور وسقف مرفوع ومهاد موضوع وليل داج وسماء ذات أبراج ما لي أرى الناس يموتون ولا يرجعون أرضوا فأقاموا أم حبسوا فناموا. وقال يا معشر إياد أين ثمود وعاد وأين الآباء والأجداد وأين المعروف الذي لم يشكر والظلم الذي لم ينكر أقسم قس قسماً بالله أن لله ديناً هو أرضى له من دينكم هذا وأنشأ يقول:

في الذاهبين الأولين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... تمضي الأكابر والأصاغر
لا يرجع الماضي ولا ... يبقى من الباقين غابر
أيقنت أني لا محا ... لة حيث صار القوم صائر

هكذا ذكر الجاحظ هذه الخطبة وقد ذكرها ابن العربي في المسامرات أطول وفيها زيادة على ما ذكره الجاحظ.

ومن خطب الموسم خطبة لابن عباس أجاب عمرو بن العاص وذلك أن عمرو

ابن العاص قام بالموسم فأطرى معاوية وبني أمية وتناول بني هاشم ثم ذكر مشاهده بصفين فقام ابن عباس فقال: يا عمرو إنك بعت دينك من معاوية فأعطيته ما في يدك ومناك ما في يد غيره فكان الذي أخذ منك فوق الذي أعطاك وكان الذي أخذت منه دون ما أعطيته وكل راضٍ بما أخذ وأعطى فلما صارت مصر في يدك تتبعك فيها بالعزل والتنقص حتى لو أن نفسك فيها ألقيتها إليه. وذكرت مشاهدك بصفين فما ثقلت علينا يومئذٍ وطأتك ولا نكتنا فيها حزبك وإن كنت فيها بالطويل اللسان قصير السنان، آخر الحرب إذا أقبلت وأولها إذا أدبرت. لك يدان يد لا تبسط إلى خير ويد لا تقبضها عن شر ووجهان وجه مؤنس ووجه موحش ولعمري إن من باع دينه بدنيا غيره لحري أن يطول حزنه على ما باع واشترى. لك بيان وفيك خطل ولك رأي وفيك نكد ولك قدر وفيك حسد فأصغر عيب فيك أعظم عيب في غيرك.

فقال عمرو: أما والله ما في قريش أحد أثقل وطأة عليّ منك ولا لأحد من قريش قدر عندي مثل قدرك.

خطبة النكاح

ومن الخطب خطبة النكاح فقد كانوا إذا خطبوا امرأة واجتمعوا عند وليها لأجل الإملاك يخطب أحدهم فيتكلم بما يرغب ولي المرأة في الخاطب من مدحه والثناء عليه فيجيبه الولي بالقبول وبذلك يتم الإملاك والسنة عندهم في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصر المجيب.

ومن عادتهم في خطبهم كلها أنهم يخطبون وهم قيام إلا في خطبة النكاح كان الخطيب يخطب وهو قاعد وقد روى أبو مخنف عن الحارث الأعور قال: والله لقد رأيت علياً وإنه ليخطب قاعداً كقائم ومحارباً كمسالم. يريد بقوله قاعداً خطبة النكاح. وقال الهيثم بن عدي لم تكن الخطباء تخطب قعوداً إلا في خطبة النكاح.

وكانت خطبة النكاح أشد عليهم من غيرها من الخطب ومقام الخطيب فيها أحرج فلا يقدم عليها إلا من كان في بيانه أبرع وعلى القول في المقام الضنك أجرأ، ولذلك قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): ما يتصعدني كلام كما تصعدني خطبة النكاح.

ومما يذكر في هذا الباب ما أنشد ابن الأعرابي لأبي مسمار العكلي من قوله:

لله در عامر إذا نطق ... في حفل إملاك وفي تلك الحلق

ليس كقوم يعرفون بالشدق ... من خطب الناس ومما في الورق

يلفقون القول تلفيق الخلق ... من كل نضاح الذفارى بالعرق

إذا رمته الخطباء بالحدق

والذفارى جمع الذفرى والذفريان للبعير وهما اللحمتان في قفاه. وقد عنى الشاعر بالذفارى بدن الخطيب لأن عرق الخطيب في أثناء الخطبة معيب عندهم كما قد ذكرناه في معايب الخطيب وإنما خص الشاعر خطب الإملاك بالذكر لأنهم يذكرون أنه يعرض للخطيب فيها من الحصر أكثر مما يعرض لصاحب المنبر ولذلك قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ما يتصعدني كلام كما تصعدني خطبة النكاح.

قال الجاحظ وقد ذهب ذاهبون إلى أن تأويل قول عمر يرجع إلى أن الخطيب لا يجد بدأ من تزكية الخاطب فلعله كره أن يمدحه بما ليس فيه فيكون قد قال زوراً وغر القوم من صاحبه. قال ولعمري إن هذا التأويل ليجوز إذا كان الخطيب موقوفاً على الخطابة. فأما عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وأشباهه من الأئمة الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين فلم يكونوا ليتكلفوا ذلك إلا فيمن يستحق المدح. قلت أما كون الأئمة الراشدين لم يتكلفوا ذلك إلا فيمن يستحق المدح فغير مسلّم لأن الخلفاء الراشدين لم ترفعهم الخلافة عن مخالطة العامة فلو دعاهم في العامة رجل من عرض الناس إلى الخطبة لما ترفعوا عن إجابته كما هو معلوم من سيرتهم الراشدة.

وها نحن نأتيك بنتف من خطب النكاح مما عثرنا عليه في تضاعيف كلام الجاحظ في كتاب البيان لتعلم بذلك ولو مجملاً كيف كانوا يخطبون في النكاح. فمن ذلك ما روي عن الحسن البصري أنه كان يقول في خطبة النكاح بحمد الله والثناء عليه أما بعد: فإن الله جمع بهذا النكاح الأرحام المتقطعة والأنساب المتفرقة وجعل ذلك في سنة من دينه ومنهاج واضح من أمره وقد خطب إليكم فلان وعليه من الله نعمة.

ولما أراد النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يتزوج خديجة (رضي الله عنها) وذهب (صلى الله عليه وسلم) هو وعمه أبو طالب وزمرة من رجال قريش وبني هاشم يخطبونها من عمرو بن خويلد عمها، خطب أبو طالب خطبة النكاح فقال:

الحمد الله الذي جعلنا من فدية إبراهيم وزرع إسماعيل وضئضئ معدٍ وعنصر مضرِ وجعلنا حضنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتاً محجوجاً وحرماً آمناً وجعلنا الحكام على الناس ثم إن ابن أخي هذا محمد بن عبد الله لا يوزن به رجل إلا رجح به شرفاً ونبلاً وفضلاً وعقلاً فإن كان في المال قل فإن المال ظلّ زائل وأمر حائل وعارية مسترجعة وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطر جليل جسيم. ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب إليكم راغباً في كريمتكم خديجة بنت خويلد وبذل لها من الصداق ما عاجله وآجله اثنتا عشرة أوقية ونش. والنش نصف الأوقية وكذا نصف كل شيء يقال نش الدرهم ونش الرغيف أي نصفه وكانت الأوقية عند العرب أربعين درهماً.

ولما سكت أبو طالب أجابه ورقة بن نوفل وهو ابن عم خديجة قال: الحمد الله الذي جعلنا كما ذكرت وفضلنا على من عددت فنحن سادة العرب وقادتها وأنتم أهل ذلك كله لا ينكر العرب فضلكم ولا يرد أحد من الناس فخركم وشرفكم وقد رغبنا في الاتصال بحبلكم فاشهدوا عليّ معاشرَ قريش أني قد زوجت خديجة بنت خويلد من محمد بن عبد الله على ما ذكر من المهر. ثم سكت فقال له أبو طالب إني أحببت أن يشركك عمها. يعني عمرو بن خويلد فقال عمرو: اشهدوا عليّ يا معشر قريش أني قد أنكحت محمد بن عبد الله خديجة بنت خويلد ثم قال: هو الفحل لا يقرع أنفه. وهو مثل تضربه العرب للشريف الذي إذا خطب كريمة قوم لا يردونه.

وخطب محمد بن الوليد بن عقيبة إلى عمر بن عبد العزيز أخته فقال عمر الحمد لله رب العزة والكبرياء وصلى الله على محمد خاتم الأنبياء: أما بعد فقد احسن بك ظناً من أودعك حرمته واختارك ولم يختر عليك وقد زوجناك على ما في كتاب الله من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان.

وكان لخالد بن صفوان مولى فقال له يوماً: زوجني أمتك فلانة قال قد زوجتكها. قال أفأدخل الحيّ حتى يحضروا الخطبة قال أدخلهم. فلما دخلوا ابتدأ خالد فقال: أما بعد فإن الله أعز وأجل من أن يذكر في نكاح هذين الكلبين وقد زوجنا هذه الفاعلة من هذا ابن الفاعلة.

وقال أبو الحسن: خطب مصعب بن حيان أخو مقاتل بن حيان خطبة نكاح فحصر فقال لقنوا موتاكم قول لا إله إلا الله فقالت أم الجارية عجل الله موتك ألهذا دعوناك. وكانت قريش في الجاهلية تخطب خطبة النكاح هكذا: باسمك اللهم ذكرت فلانة وفلان بها مشغوف، باسمك اللهم لك ما سأله ولنا ما أعطيت.

والغالب أن يكون الخطيب في خطبة النكاح غير الخاطب لأن الخاطب إذا كان هو الخطيب لنفسه اضطر إلى تزكية نفسه ومدحها وذلك مما لا يستحسن وربما كان الخاطب هو الخطيب كما وقع ذلك للفضل الرقاشي فإنه خطب إلى قوم من بني تميم فخطب هو خطبة النكاح فلما فرغ قام أعرابي منهم فأجابه قائلاً: توسلت بحرمة وواليت بحق واستندت إلى خير ووعدت إلى سنة فغرضك مقبول وما سألت مبذول وحاجتك مقضية إن شاء الله تعالى.

قال الفضل لو كان الأعرابي حمد الله في أول كلامه وصلى على النبي (صلى الله عليه وسلم) لفضحني يومئذٍ. أي أن هذا الأعرابي الذي أجاب الفضل قد ترك الحمد في أول كلامه فجاءت خطبته بتراء وترك الصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) فجاءت خطبته شوهاء ولولا ذلك لكان في خطبته هذه أخطب من الفضل لأن ترك الحمد والصلاة في أول الخطبة معيب عندهم كما سنذكره في المبحث الآتي.

المبحث الثامن
فيما يلحق الخطب من البتر والشوه عندهم

كان الخطباء العرب إذا خطبوا يستفتحون الكلام بتحميد الله تعالى وتمجيده ويتبعون ذلك بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) كما أنهم كانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن فإن ذلك عندهم مما يورث الكلام البهاء والوقار والرقة وحسن الموضع.

قال الهيثم: قال عمران بن حطان أول خطبة خطبتها عند زياد فأعجب بها زياد وشهدها عمي وأبي وقد ظننت أني لم أقصر في تلك الخطبة عن غاية ولم أدع لطاعن من علة ثم أني مررت ببعض المجالس فسمعت رجلاً يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن.

أما الخطبة التي لم يستفتح صاحبها كلامها بالحمد فقد كانوا يصفونها بالبتر فيقولون خطبة بتراء ومنه «خطب زياد خطبته البتراء» وسنذكر هذه الخطبة كما أنهم كانوا يصفون بالشوه الخطبة التي لم يزينها صاحبها بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يوشحها بآي من القرآن فيقولون خطبة شوهاء.

قال الجاحظ في كتاب البيان: وما زالوا يسمون الخطبة التي لم يبتدئ[1] صاحبها بالتحميد ويستفتح كلامه بالتمجيد البتراء ويسمون التي لم توشح بالقرآن وتزين بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) الشوهاء. قال وخطب أعرابي فلما

---

(١) رسمت في المطبوع هكذا: لم يبتدئ والصواب ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

أعجله بعض الأمر عن التصدير بالتحميد والاستفتاح بالتمجيد قال: أما بعد بغير ملال لذكر الله ولا إيثار غيره عليه فإنا نقول كذا ونسأل كذا فراراً من أن تكون خطبته بتراء. وكذلك قال شبيب بن شبة في إحدى خطبه حيث قال: الحمد لله وصلى الله على رسوله أما بعد فإنا نسأل كذا ونبذل كذا. فاختصر الحمد والصلاة في أول كلامه فراراً من أن تكون خطبته بتراء وشوهاء.

وخطب زياد بالبصرة خطبة لم يبتدئ فيها بحمد الله فاشتهرت بالبتراء وهي من غرر الخطب المشهورة. قال أبو الحسن المدائني راوياً عن مسلمة بن محارب وعن أبي بكر الهذلي قالا: قدم زياد البصرة والياً لمعاوية بن أبي سفيان وقد ضم إليه خراسان وسجستان والفسق في البصرة يومئذٍ كثير فاش قالا: فخطب خطبة بتراء لم يحمد الله فيها. وقال غيرهما: بل قال الحمد لله على إفضاله وإحسانه ونسأله المزيد من نعمه وإكرامه اللهم كما زدتنا نعماً فألهمنا شكراً.

أما بعد فإن الجهالة الجهلاء والضلالة العمياء والغي الموفى بأهله على النار ما فيه سفهاؤكم ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام ينبت فيها الصغير ولا يتحاشى عنها الكثير كأنكم لم تقرأوا كتاب الله ولم تسمعوا ما أعد الله من الثواب الكريم لأهل طاعتة والعذاب الأليم لأهل معصيته في الزمن السرمدي الذي لا يزول، أتكونون كمن طرفت عينيه الدنيا وسدت مسامعه الشهوات واختار الفانية على الباقية ولا تذكرون أنكم أحدثتم في الإسلام الحدث الذي لم تسبقوا إليه من ترككم الضعيف يقهر ويؤخذ ماله. هذه المواخير المنصوبة والضعيفة المسلوبة في النهار المبصر والعدد غير قليل ألم تكن منكم نهاة؟ تمنع الغواة عن دلج الليل وغارة النهار؟ تحريتم القرابة وباعدتم الدين تعتذرون بغير العذر وتغضون على المختلس. كل امرئ منكم يذب عن سفيهه صنيع من لا يخاف عاقبة ولا يرجو معاداً. ما أنتم بالحلماء ولقد اتبعتم السفهاء فلم يزل بكم ما ترون من قيامكم دونهم حتى انتهكوا حرم الإسلام ثم أطرقوا وراءكم كنوساً في مكانس الريب. حرام عليّ الطعام والشراب حتى أسويها بالأرض هدماً وإحراقاً.

إني رأيت آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله، لين في غير ضعف وشدة في غير عنف وإني أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى والمقيم بالظاعن والمقبل

بالمدبر والمطيع بالعاصي والصحيح منكم في نفسه بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم أخاه فيقول انجُ سعد فقد هلك سُعيد. أو تستقيم قناتكم. إن كذبة المنبر بلقاء مشهورة فإذا تعلقتم علي بكذبة فقد حلت بكم معصيتي فإذا سمعتموها مني فاغتمزوها فيّ[1] واعلموا أن عندي أمثالها. من نقب منكم عليه فأنا ضامن لما يذهب منه فإياي ودلج الليل فإني لا أوتى بمدلج إلا سفكت دمه وقد أجلتكم في ذلك بمقدار ما يأتي الخبر الكوفة ويرجع إليكم وإياي ودعوة الجاهلية فإني لا أجد أحداً دعا بها إلا قطعت لسانه. قد أحدثتم أحداثاً لم تكن وقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة فمن غرق قوماً غرقناه ومن أحرق قوماً أحرقناه ومن نقب بيتاً نقبنا عن قلبه ومن نبش قبراً دفناه حياً فيه فكفوا عني أيديكم وألسنتكم أكفف عنكم يدي ولساني ولا تظهر من أحد منكم ريبة بخلاف ما عليه عامتهم إلا ضربت عنقه. وقد كانت بيني وبين أقوام إحن فجعلت ذلك دبر أذني وتحت قدمي فمن كان منكم محسناً فليزدد إحساناً ومن كان منكم مسيئاً فلينزع من إساءته. إني لو علمت أن أحدكم قد قتله السل من بغضي لم أكشف له قناعاً ولم أهتك له ستراً حتى يبدي لي صفحته فإذا فعل ذلك لم أناظره فاستأنفوا أموركم وأعينوا على أنفسكم فرب مبتئس بقدومنا سيسر ومسرور بقدومنا سيبتئس. أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا فلنا عليكم السمع الطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما ولينا فاستوجبوا عدلنا وفيأنا بمناصحتكم لنا واعلموا أني مهما قصرت عنه فلن أقصر عن ثلاث: لست محتجباً عن طالب حاجة منكم ولو أتاني طارقاً بليل، ولا حابساً عطاء ولا رزقاً عن إبانه، ولا مجمراً[2] لكم بعثاً فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون ومتى يصلحوا تصلحوا ولا تشربوا قلوبكم بغضهم فيشتد لذلك غيظكم ويطول له حزنكم ولا تدركوا له حاجتكم. مع أنه لو استجيب لكم فيهم لكان شراً لكم. أسأل الله أن يعين كلاً على كل وإذا رأيتموني أنفذ فيكم الأمر

---

(١) قوله فاغتمزوها أي فاطعنوا علي بها. يقال فعلت شيئاً فاغتمزه فلان أي طعن عليّ فيه.

(٢) قوله ولا مجمراً لكم بعثاً أي ولا حابساً لكم جيشاً في أرض العدو. يقال جمر الجيش أي حبسهم في أرض العدو ولم يقفلهم من الثغر وفي الحديث لا تجمروا الجيش فتفتنوهم.

فانفذوه على إذلاله وأيم الله إن لي فيكم لصرعى كثيرة فليحذر كل امرئ منكم أن يكون من صرعاي.

قال فقام إليه عبد الملك بن الأهتم فقال اشهد أيها الأمير لقد أوتيت الحكمة وفصل الخطاب فقال له: كذبت ذاك نبي الله داود صلوات الله عليه.

قال فقام الأحنف بن قيس فقال: إنما الثناء بعد البلاء والحمد بعد العطاء وإنا لن نثني حتى نبتلي. فقال له زياد صدقت. فقام أبو بلال مرداس بن أمية وهو يهمس ويقول أنبأنا الله بغير ما قلت، قال الله: وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأنت تزعم أنك تأخذ البريء بالسقيم والمطيع بالعاصي والمقبل بالمدبر.

فسمعها زياد فقال له: إنا لا نبلغ ما نريد فيك وفي أصحابك حتى نخوض إليكم الباطل خوضاً.

وزياد هذا كان من مشاهير خطباء العرب وكان كلما أطال الكلام زاد إجادة فيه. فقد روي عن خلاد بن يزيد الأرقط أنه قال: سمعت من يخبر أن الشعبي قال ما سمعت متكلماً على منبر قط تكلم فأحسن إلا أحببت أن يسكت خوفاً من أن يسيء إلا زياداً فإنه كان كلما أكثر كان أجود كلاماً.

وقال أبو الحسن المدائني: قال الحسن: أوعد عمر فعفا وأوعد زياد فابتلى. قال وقال الحسن أيضاً تشبّه زياد بعمر فأفرط وتشبّه الحجاج بزياد فأهلك الناس.

المبحث التاسع
في تمثل الخطباء بالشعر

إن جميع خطب العرب من أهل المدر والوبر على ضربين منها الطوال ومنها القصار. والخطب الطوال أكثر للتمثل بالشعر فيها لأن الطول داع إلى ذلك. غير أن الجاحظ قد صرح في كتاب البيان بأن أكثر الخطباء لا يتمثلون في خطبهم الطوال بشيء من الشعر وأنهم لا يكرهونه في الرسائل إلا أن تكون إلى الخلفاء. قال وسمعت مؤمل بن خاقان يخطب وذكر في خطبته تميم بن مر فقال إن تميماً له الشرف القديم والسؤدد والعز الأقعس والعدد الهيضل وهي في الجاهلية القدام والذروة[1] والسنام وقد قال الشاعر:

فقلت له وأنكر بعض شاني ... ألم تعرف رقاب بني تميم

قال وكان صالح المري القاص العابد البليغ كثيراً ما ينشد في قصصه وفي مواعظه هذا البيت:

فبات يروّي أصول الفسيل ... فعاش الفسيل ومات الرجل

وأنشد الحسن في مجلسه وفي قصصه وفي مواعظه:

ليس من مات فاستراح بميت ... إنما الميت ميت الأحياء

قال وأنشد عبد الصمد بن الفضل بن عيسى بن إبان الرقاشي الخطيب القاص الشجاع إما في قصصه وإما في خطبة من خطبه:

---

(١) وردت في المطبوع الازوة وهو خطأ صوابه ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

أرض تخيرها لطيب مقيلها ... كعب بن مامة وابن أم دؤاد
جرت الرياح على محل ديارهم ... فكأنهم كانوا على ميعاد
فأرى النعيم وكل ما يلهى به ... يوماً يصير إلى بلى ونفاد

وقال أبو الحسن: خطب عبد الله بن الحسن على منبر البصرة في العيد فأنشد في خطبته:

أين الملوك التي عن حظها غفلت ... حتى سقاها بكأس الموت ساقيها
تلك المدائن بالآفاق خالية ... أمست خلاء وذاق الموت بانيها

ومن الخطب التي أنشد فيها صاحبها خطبة عبد الله بن همّام السلولي التي هنّأ بها يزيد بن معاوية بالخلافة وعزاه عن أبيه قال:

يا أمير المؤمنين آجرك الله على الرزية وبارك لك في العطية وأعانك على الرعية فلقد رزئت عظيماً وأعطيت جسيماً فاشكر الله على ما أعطيت واصبر على ما رزيت فقد فقدت الخليفة وأعطيت الخلافة ففارقت جليلاً ووهبت جزيلاً، قضى معاوية نحبه فغفر الله ذنبه ووليت الرياسة فأعطيت السياسة فأوردك الله موارد السرور ووفقك لصالح الأمور وأنشأ يقول:

اصبر يزيد فقد فارقت ذا كرم ... واشكر حباء الذي بالملك أصفاكا
لا رزء أصبح في الأقوام قد علموا ... كما رزئت ولا عقبى كعقباكا
أصبحت راعي أهل الدين كلهم ... فأنت ترعاهم والله يرعاكا
وفي معاوية الباقي لنا خلف ... إذا نعيت ولا نسمع بمنعاكا

ومن الخطب التي أنشد فيها صاحبها متمثلاً خطبة الحجاج التي خطبها لما قدم الكوفة والياً. قال الجاحظ: حدثني محمد بن يحيى بن علي عن عبد الحميد بن عبد الله بن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال: خرج الحجاج يريد العراق والياً عليها في اثني عشر راكباً على النجائب حتى دخل الكوفة فجأة حين انتشر النهار وقد كان بشر بن مروان بعث المهلب إلى الحرورية فبدأ الحجاج بالمسجد فدخله ثم صعد المنبر وهو متلثم بعمامة خز حمراء فقال: عليّ بالناس فحسبوه وأصحابه خوارج فهموا به حتى إذا اجتمع الناس في المسجد قام فكشف عن وجهه ثم قال:

أنـا ابـن جـلا وطـلاع الـثـنـايـا متـى أضـع الـعـمـامـة تـعـرفـونـي

أما والله إني لأحتمل الشر بحلمه وأحذوه بنعله وأجزيه بمثله وإني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها وإني لصاحبها وإني لأنظر إلى الدماء ترقرق بين العمائم واللحا «قد شمرت عن ساقها فشمر» ثم قال:

هـذا أوان الـشـد فـاشـتـدي زيـم قـد لـفـهـا الـلـيـل بـسـواق حـطـم

لـيـس بـراعـي إبـل ولا غـنـم ولا بـجـزار عـلـى ظـهـر وضـم

وقال أيضاً:

قـد لـفـهـا الـلـيـل بـعـصـلـبـي أروع خـراج مـن الـدوي

مـهـاجـر لـيـس بـأعـرابـي

إني والله يا أهل العراق والشقاق والنفاق ومساوئ الأخلاق ما أغمز تغماز التبن ولا يقعقع لي بالشنان ولقد فررت عن ذكاء وفتشت عن تجربة وجربت من الغاية. إن أمير المؤمنين كب كنانته ثم عجم عيدانها فوجدني أمرها عوداً وأصلبها عموداً فوجهني إليكم فإنكم طالما أوضعتم في الفتن واضطجعتم في مراقد الضلال وسننتم سنن الغي.

أما والله لألحونكم لحو العصا ولأعصبنكم عصب السلمة ولأضربنكم ضرب غرائب الإبل. فإنكم كأهل قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون.

إني والله لا أعد إلا وفيت ولا أهم إلا أمضيت ولا أخلق إلا فريت. فأياي وهذه الجماعات وقالاً وقيلاً وما نقول وفيمَ أنتم وذاك. أما والله لتستقيمن على طريق الحق أو لأَدَعَنَّ لكل رجل منكم شغلاً في جسده. من وجدت بعد ثلاثة من بعث المهلب سفكت دمه وأنهبت ماله. ثم دخل منزله.

وللحجاج خطبة أخرى أنشد فيها أيضاً قال الهيثم بن عدي قال ـ أنبأني ابن عباس عن أبيه ـ قال خرج الحجاج يوماً من القصر بالكوفة فسمع تكبيراً في السوق فراعه ذلك فصعد المنبر فحمد الله ـ وأثنى عليه وصلى نبيه ثم قال: يا أهل العراق

يا أهل الشقاق والنفاق ومساوئ الأخلاق وبني اللكيعة وعبيد العصا وأولاد الإماء والفقع بالقرقر إني سمعت تكبيراً لا يراد به الله وإنما يراد به الشيطان وأنا مثلي ومثلكم ما قال عمرو بن براق الهمداني:

وكنت إذا قوم غزوني غزونهم ... فهل أنا في ذا يا لهمدان ظالم

متى تجمع القلب الذكي وصارماً ... وأنفاً حمياً تجتنبك المظالم

أما والله لا تقرع عصا عصا إلا جعلتها كأمس الدابر.

المبحث العاشر
في منزلة الخطيب والشاعر عند العرب

لا نريد هنا أن نحكم حكماً باتاً فيما بين منزلتي الخطيب والشاعر من التفاضل حتى يتعين بذلك أيهما أعلى منزلة من الآخر لأن ذلك ليس من غرضنا ههنا ولأنه داع إلى التطويل الذي ليس لنا من الوقت ما يسعه. سوى أن الحكم العام في هذه المسألة هو أن المجتمع الإنساني محتاج إلى كليهما ولكن هذا الاحتياج قد يتفاوت في الدرجات بسبب ما يعرض له من الزيادة والنقصان. فربما يطرأ من الأحوال ويحدث من الأمور ما تكون الحاجة فيه إلى الشاعر أشد فيعلو على الخطيب منزلة وبالعكس. وأيضاً قد يطرأ على أهل الشعر أو أهل الخطابة من الأحوال ما يستوجب علو منزلة أحد الفريقين على الآخر.

أما العرب فقد كانوا أشد الأمم اهتماماً بشعرائهم وخطبائهم حتى لقد كان لكل قبيلة شاعر وخطيب وكانت القبيلة إذا نبغ فيها شاعر أتتها القبائل تهنئها به.

وقد كان الشعراء عندهم أعلى منزلة من الخطباء ولكنهم لما تبذلوا في الشعر انحطت منزلتهم وصارت منزلة الخطباء أعلى من منزلتهم.

قال الجاحظ: قال أبو عمرو بن العلاء: كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب بفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ويهاجم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوقة وتسرعوا إلى أعراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر ولذلك قال الأول: «الشعر أدنى مروءة السري وأسرى

مروءة الدني». قال ولقد وضع قول الشاعر من قدر النابغة الذبياني ولو كان في الدهر الأول ما زاده إلا رفعة ا هـ.

وقد زعم جرجي زيدان في كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية»: أن مجيء الإسلام هو السبب في تقديم الخطيب على الشاعر.

وهذا خطأ فاحش منه والصواب ما قاله أبو عمرو بن العلاء الذي هو أعلم الأولين والآخرين بأخبار العرب وأحوالهم وناهيك برجل فيه يقول الفرزدق الذي هو كما قال يونس: لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس.

ما زلت أفتح أبواباً وأغلقها   حتى أتيت أبا عمرو بن عمار

وفي أبي عمرو هذا يقول مكي بن سوادة:

الجامع العلم ننساه ويحفظه   والصادق القول إن أنداده كذبوا

المبحث الحادي عشر
في أن الخطيب قد يكون شاعراً أيضاً

ليس هناك فرق كبير بين صناعة الخطيب وصناعة الشاعر إذ كلتا الصناعتين أدبية فكلا الرجلين من خطيب وشاعر يقولان الشعر، غاية ما هنالك أن شعر أحدهما موزون وشعر الآخر غير موزون. ومع ذلك فإن مواقفهما مختلفة فللشاعر مواقف لا يقفها الخطيب وللخطيب مواقف لا يقفها الشاعر ومن أجل ذلك اختلفت منزلتاهما في المجتمع الإنساني وجاز أن يقع التفاضل في منزلتهما.

وربما اجتمعت الصناعتان في شخص واحد فكان خطيباً وشاعراً.

قال الجاحظ: وفي الخطباء من يكون شاعراً ويكون إذا تحدث أو وصف أو احتج بليغاً مفوهاً بيناً وربما كان خطيباً فقط وشاعراً فقط وبيّن اللسان فقط ا هـ.

والذي يفهم من كلام الجاحظ هذا أن هناك رجلاً ثالثاً غير الخطيب والشاعر وهو البليغ المفوه البين اللسان. وعليه فقد يكون الإنسان ذا بلاغة وبيان ولا يكون خطيباً ومعنى ذلك أنه إذا تكلم تكلم ببلاغة وحسن بيان ولكن لا يستطيع أن يقف موقف الخطيب وكذلك كان ثابت بن عبد الله بن الزبير. قال الجاحظ: كان ثابت ابن عبد الله بن الزبير من أبين الناس ولم يكن خطيباً.

قال: والخطباء كثير والشعراء أكثر منهم ومن يجمع الخطابة والشعر قليل، فممّن جمعوا الخطابة والشعر عمرو بن الأهتم المنقري التميمي وكان يدعى المكحل لجماله وهو الذي قيل فيه: إنما شعره حلل منشرة بين أيدي الملوك تأخذ منه ما شاءت ولم يكن في بادية العرب في زمانه أخطب منه.

وعمرو بن الأهتم هذا هو الذي قال له النبي (صلى الله عليه وسلم) لما رأى حسن بيانه وبراعة منطقهِ (إن من البيان لسحراً) وذلك أن النبي (صلى الله عليه وسلم) سأل عمرو بن الأهتم عن الزبرقان بن بدر والزبرقان حاضر، فقال: إنه مانع لحوزته مطاع في ادنيه. فقال الزبرقان: أما أنه قد علم أكثر مما قال ولكنه حسدني شرفي. فقال عمرو: أما لئن قال ما قال فوالله ما علمته إلا ضيق الصدر زمر المروءة لئيم الخال حديث الغنى.

فلما رأى أنه خالف قوله الآخر، قوله الأول ورأى الإنكار في عيني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: يا رسول الله رضيت فقلت أحسن ما علمت وغضبت فقلت أقبح ما علمت وما كذبت في الأولى ولقد صدقت في الآخرة فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) عند ذلك: (إن من البيان لسحرا).

وممن جمعوا الخطابة والشعر قسّ بن ساعدة الأيادي وهو الذي روى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كلامه وذكر موقفه على جمله بعكاظ وموعظته وعجب من حسنهِ وأظهر من تصويبه.

قال الجاحظ: وهذا إسناد تعجز عنه الأماني وتنقطع دونه الآمال وإنما وفق الله ذلك لقس بن ساعدة لاحتجاجه للتوحيد ولإظهاره معنى الإخلاص وإيمانه بالبعث ولذلك كان خطيب العرب قاطبة.

وممن جمعوا الخطابة والشعر من خطباء إياد زيد بن جندب الإيادي خطيب الأزارقة وقد ذكره الشاعر في مرثيته لأبي داود بن جرير الإيادي ضارباً المثل به وبغيره من خطباء إياد حيث قال:

نعى ابن جرير جاهل بمصابه ... فعمّ نزاراً بالبكا والتحوّب

نعاه لنا كالليث يحمي عرينه ... وكالبدر يغشى ضوؤه كل كوكب

واصبر من عود وأهدى إذا سرى ... من النجم في داج من الليل غيهب

وأضرب من حد السنان لسانه ... وأمضى من السيف الحسام المشطب

زعيم نزار كلها وخطيبها ... إذا قال طاطا رأسه كل مشغب

سليل قروم سادة ثم قالة ... يبزون يوم الجمع أهل المحصب

كقس إياد أو لقيط بن معبد وعُذرة والمنطيق زيد بن جندب

وزيد بن جندب هذا هو الذي يقول في الاختلاف الذي وقع بين الأزارقة:

قل للمحلين قد قرت عيونكم بفرقة القوم والبغضاء والهرب

كنا أناساً على دين ففرقنا قرع الكلام وخلط الجد باللعب

ما كان أغنى رجالاً ضل سعيهم عن الجدال وأغناهم عن الخطب

إني لأهونكم في الأرض مضطربا ما لي سوى فرسي والرمح من نشب

ومن الخطباء الشعراء البعيث المجاشعي واسمه خداش بن بشر بن لبيد وإنما قيل له البعيث لقوله:

تبعث مني ما تبعث بعدما أمرت حبالي كل مدتها[1] شذرا[2]

وقال عبد الله بن رؤبة: سأل رجل رؤبة عن أخطب بني تميم فقال: خداش بن لبيد يعني البعيث الشاعر. وقال أبو اليقظان كانوا يقولون أخطب بني تميم البعيث إذا أخذ القناة فهزها ثم اعتمد بها على الأرض ثم رفعها. ولم يكن البعيث في الشعر مبرزاً كالخطابة ولذلك قال يونس: لعمري لئن كان مغلباً في الشعر لقد كان غلب في الخطب. وإذا قالوا غلب فهو الغالب وإذا قالوا مغلب فهو المغلوب كما قال امرؤ القيس:

وإنك لم يفخر عليك كفاخر ضعيف ولم يغلبك مثل مغلّب

وليس البعيث وحده ترك اسمه واشتهر باسم آخر مشتق من شعره بل أمثاله في ذلك كثير فمنهم عوف بن حصين بن حذيفة بن بدر غلب عليه عويف القوافي لقوله:

سأكذب من قد كان يزعم أنني إذا قلت شعراً لا أجيد القوافيا

فسمي عويف القوافي. ومنهم يزيد بن ضرار التغلبي، غلب عليه المزرد ولقوله:

فقلت تزردها عبيد فإنني لدرد الموالي في السنين مزرد

---

(١) مرتها. (٢) شزرا.

فسمي المزرد وقوله: تزردها أي ابتلعها. والدرد: جمع أدرد وهو من ذهبت أسنانه كلها.

ومنهم عمرو بن سعيد بن ملك غلب عليه المرقش لقوله:

الدار قفر والرسوم كما رقش في ظهر الأديم قلم

فسمي مرقشاً. ومنهم سالم بن نهار العبدي غلب عليه الممزق لقوله:

فإن كنت مأكولاً فكن خير آكل وإلا فأدركني ولما أمزق

فسمي الممزق. ومنهم جرير بن عبد المسيح الضبعي غلب عليه المتلمس وذلك لقوله:

فهذا أوان العرض طن ذبابه زنابيره والأزرق المتلمس

فسمي المتلمس. ومنهم عمرو بن رباح بن عمرو السلمي أبو خنساء بنت عمرو غلب عليه الشريد لقوله:

تولى إخوتي وبقيت فرداً وحيداً في ديارهم شريدا

فسمي الشريد. ومنهم من المولدين مسلم بن الوليد غلب عليه صريع الغواني وذلك لقوله:

وما العيش إلا أن أروح من الصبا وأغدو صريع الراح والأعين النجل

فسمي صريع الغواني. ومنهم أبو الطيب أحمد بن الحسين غلب عليه المتنبي لقوله:

أنا في أمة تداركها الله (م) غريب كصالح في ثمود

فسمي المتنبي. وقيل سمي بذلك لأنه ادعى النبوة وهو قول ضعيف.

ومن الخطباء والشعراء الكميت بن زيد الأسدي وكنيته أبو المستهل وهو من شعراء مضر وألسنتها وكان مشهوراً بالتشيع لبني هاشم وله قصائد فيهم تسمى الهاشميات وهو القائل من قصيدة له في هذا الباب:

بني هاشم رهط النبي فإنني بهم ولهم أرضى مراراً وأغضب

ومن الخطباء والشعراء الطرماح بن حكيم الطائي وكنيته أبو نفر وهو من فحول الشعراء الإسلاميين وفصائحهم نشأ في الشام وانتقل إلى الكوفة مع من وردها من جيوش أهل الشام واعتقد مذهب الشراة والأزارقة يدل على ذلك قوله:

لقد شقيت شقاء لا انقطاع له إن لم أفز فوزة تنجي من النار
والنار لم ينجُ من روعاتها أحد إلا المنيب بقلب المخلص الشاري
أو الذي سبقت من قبل مولده له السفارة من خلاّقها الباري

وكان معاصراً للكميت بن زيد الأسدي المتقدم ذكره وكانا صديقين. قال الجاحظ: ولم يرَ الناس أعجب حالاً من الكميت والطرماح، كان الكميت عدنانياً عصبياً وكان الطرماح قحطانياً عصبياً، وكان الكميت شيعياً من الغالية وكان الطرماح خارجياً من الصفرية، وكان الكميت يتعصب لأهل الكوفة وكان الطرماح [يتعصب][1] لأهل الشام وبينهما مع ذلك من الخاصة والمخالطة ما لم يكن بين نفسين قط ثم لم يجرِ بينهما صرم ولا جفوة ولا إعراض ولا شيء، مما تدعو هذه الخصال إليه. قال القاسم بن معن: قال محمد بن سهل، راوية الكميت: أنشدت الكميت قول الطرماح:

إذا قبضت نفس الطرماح اخلفت عرى المجد واسترخى عنان القصائد

فقال الكميت: إي والله وعنان الخطابة والرواية. وكان الأصمعي يستجيد قول الطرماح في صفة الثور:

يبدو وتضمره التلال كأنه سيف يسل على التلال ويغمد

وللطرماح قصائد كثيرة في هجو بني تميم وهو القائل فيهم:

تميم بطرق اللؤم أهدى من القطا ولو سلكت سبل المكارم ضلت

ومن الخطباء الشعراء: عمران بن حطان وكنيته أبو شهاب أحد بني عمرو بن شيبان أخوة سدوس وكان من خطباء الشراة ودعاتهم المتقدمين في مذاهبهم فهو رئيس القعدة وصاحب فتياهم ومقرعهم عند اختلافهم وكان الحجاج يلج في طلب عمران بن حطان وبلغه أن غزالة الحرورية دخلت على الحجاج فتحصن منها وأغلق عليه قصره فكتب إليه عمران:

أسد علي وفي الحروب نعامة ربداء تجفل من صفير الصافر
هلا برزت إلى غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر
صدعت غزالة قلبه بفوارس تركت مدابره كأمسِ الدابر

---

(١) زيادة اقتضاها السياق. (عبد الحميد الرشودي).

ومن الخطباء الشعراء نصر بن سيار أحد بني ليث بن بكر صاحب خراسان وهو يعد في أصحاب الولايات وفي الحروب وفي التدبير والعقل وشدة الرأي. ومنهم دغفل بن حنظلة النسابة الخطيب العلامة. ومنهم القعقاع بن ثور ومنهم عجلان بن سحبان الباهلي وسحبان هذا هو سحبان وائل وهو خطيب العرب.

ومن الخطباء الشعراء العلماء وممن قد تنافر إليه الأشراف أعشى همدان وهو عبد الرحمن بن عبد الله بينه وبين همدان ثلاثة عشر أباً وكان الأعشى شاعراً فصيحاً وهو زوج أخت الشعبي الفقيه والشعبي زوج أخته وكان ممن خرج على الحجاج وحاربه مرات فظفر به وأتي به إليه أسيراً وقال له الحجاج: الحمد لله الذي أمكنني منك ألست القائل كذا ألست القائل كذا وذكر له أبياتاً كان قد قالها في هجو الحجاج وتحريض الناس على قتاله ثم قال له ألست القائل:

وأصابني قوم وكنت أصبتهم ... فاليوم أصبر للزمان وأعرف

وإذا تصبك من الحوادث نكبة ... فاصبر فكل غياية تتكشف

أما والله لتكونن نكبة لا تنكشف غيايتها عنك أبداً. يا حرسيّ اضربا عنقه. وكان قد أسر مرة في بلاد الديلم ثم إن بنتاً للعلج الذي أسره أحبته وصارت إليه ليلاً ومكنته من نفسها فأصبح وقد واقعها ثماني مرات فقالت له أنتم معشر المسلمين هكذا تعملون بنسائكم فقال: نعم فقالت بهذا العمل نصرتم.

ثم قالت أفرأيت إن خلصتك تصطفيني لنفسك فقال: نعم وعاهدها فلما كان الليل حلت قيوده وأخذت به طريقاً تعرفها وهربت معه فقال في ذلك شاعر من أسراء المسلمين:

فمن كان يفديه من الأسر ماله ... فهمدان تفديها الغداة أيورها

ومن الشعراء الخطباء عمران بن عصام العرني وهو الذي أشار على النعمان بخلع أخيه عبد العزيز والبيعة للوليد بن عبد الملك في خطبته المشهورة وقصيدته المذكورة وهو الذي لما بلغ عبد الملك بن مروان قتل الحجاج له قال: ويله لم قتله؟ هلا رعى له قوله فيه:

وبعثت من ولد الأغر معتب ... صقراً يلوذ حمامه بالعرفج

فإذا طبخت بناره أنضجتها ... وإذا طبخت بغيرها لم تنضج

وهو الهزبر إذا أراد فريسة   لم ينجها منه صياح الهجهج

ومن خطباء الأمصار وشعرائهم والمولدين منهم بشار الأعمى وهو بشار بن برد وكنيته أبو معاذ كان من أحد موالي بني عقيل فإن كان مولى أم ظباء على ما يقول بنو سدوس وما ذكره حماد عجرد فهو من موالي بني سدوس ويقال إنه من أهل خراسان نازلاً في بني عقيل وله مديح كثير في فرسان أهل خراسان ورجالاتهم وهو الذي يقول:

أنا من خراسان وبيتي في الذرا   ومن ولد المسعاة فرعي قد سبق

وإني لمن قوم خراسان دارهم   كرام وفرعي فيهم ناضر بَسِق

وكان شاعراً راجزاً خطيباً صاحب منثور ومزدوج وله رسائل معروفة. وأنشد عقبة بن رؤبة بن عقبة بن مسلم رجزاً يمتدحه فيه وبشار حاضر فأظهر بشار استحسان الأرجوزة فقال عقبة بن رؤبة هذا طراز يا أبا معاذ لا تحسنه. فقال بشار ألمثلي يقال هذا الكلام أنا والله أرجز منك ومن أبيك وجدك ثم غدا على عقبة بن مسلم بأرجوزته التي أولها:

يا طلل الحي بذات الصمد   بالله خبر كيف كنت بعدي

وهي التي فيها يقول:

اسلم وحييت أبا الملد   لله أيامك في معد

وفيها يقول:

الحر يلحى والعصا للعبد   وليس للملحف مثل الرد

وكان بشار يصوب رأي إبليس في تقديم النار على الطين وفي ذلك قد قال:

الأرض مظلمة والنار مشرقة   والنار معبودة مذ كانت النار

ولصفوان الأنصاري قصيدة طويلة يفند فيها رأي بشار ويرد عليه مذهبه في تقديم النار على الطين قد أوردها الجاحظ في «البيان والتبيين» وقد ذكر الشاعر أخوي بشار لأمه فقال:

لقد ولدت أم الأكيمة أعرجا   وآخر مقطوع القفا ناقص القصد

وكانوا ثلاثة إخوة مختلفي الآباء والأم واحدة. وقال صفوان الأنصاري في بشار وأخويه أيضاً يخاطب أمهم:

ولدتِ خلداً وذيخاً في تشتمه	**وبعده خزز يشتد في العضد**
ثلاثة من ثلاث فرقوا فرقاً	**فاعرف بذلك عرق الخال من ولد**

والخلد ضرب من الجرذان يولد أعمى. والذيخ ذكر الضباع وهو يعرج. والخزز ذكر الأرانب وهو قصير اليدين لا يلحقه الكلب في الصيد.

وقال بعد ذلك سليمان الأعمى أخو مسلم بن الوليد الأنصاري الشاعر في اعتذار بشار لإبليس وهو يخبر عن كرم خصال الأرض:

لا بد للأرض إن طابت وإن خبثت	**من أن تحيل إليها كل مغروس**
وتربة الأرض إن جيدت وإن قحطت	**فحملها أبداً في أثر منفوس**
وبطنها بِفِلِزّ الأرض ذو خبر	**بكل جوهرة في الأرض مرموس**
وكل آنية عمت مرافقها	**وكل منتقد فيها وملبوس**
وكل ما عونها كالملح مرفقه	**وكلها مضحك من قول إبليس**

قوله بفلز الأرض، الفلز: جوهر الأرض من الذهب والفضة والآنك وغير ذلك.

قال الجاحظ: والمطبوعون على الشعر من المولدين بشار العقيلي والسيد الحميري وأبو العتاهية وابن أبي عيينة. قال: وقد ذكر الناس في هذا الباب يحيى ابن نوفل وسلماً الخاسر وخلف بن خليفة وإبان بن عبد الحميد اللاحقي أولى الطبع من هؤلاء وبشار أطبعهم كلهم.

وقد ذكروا في نسب بشار أنه بشار بن برد بن يرجوخ بن أزد كرد بن شروستان ابن بهمن بن دارا بن فيروز بن كرديه بن ماهفيدان بن داذان بن بهمن بن ازدكرد بن حسيس مهران بن خسروان بن اخشين بن شهرزاد بن بنوذ بن ماخرشيدا انهاذ بن شهريار بن بنذار بن سيجان بن مكرر بن اديرنس بن يستاب.

وبشار هذا يعد من مخضرمي شعراء الدولتين الأموية والعباسية، وهو بصريّ المولد والمنشأ والوفاة ومات بضرب المهدي له سياطاً أتت على تلفه لإنكاره عليه أشياء بلغته عنه وذلك سنة ثمان وستين ومائة وقد بلغ من العمر نيفاً وسبعين سنة.

ومن كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن كلثوم بن عمرو العقابي وكنيته أبو عمرو. وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنحو منصور النمري ومسلم ابن الوليد الأنصاري وأشباههما وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع ولم يكن في المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة. والعتابي من ولد عمرو بن كلثوم ولذلك قال:

إني امرؤ هدم الأقتار مأثرتي ... واجتاح ما بنت الأيام من خطري

أيام عمرو بن كلثوم يسوده ... حيا ربيعة والأفناء من مضر

أرومة عطلتني من مكارمها ... كالقوس عطلها الرامي من الوتر

نهى ظراف الغواني عن مواصلتي ... ما يفجأ العين من شيبي ومن قصري

وهذا البيت الأخير يدل على أنه كان قصيراً.

ومن الخطباء الشعراء الذين جمعوا الشعر والخطب والرسائل الطوال والقصار والكتب الكبار المجلدة والسير الحسان المولدة والأخبار المدونة سهيل بن هارون ابن راهيبون الكاتب صاحب كتاب ثعلة وعفرة في معارضة كتاب كليلة ودمنة وكتاب الإخوان وكتاب المسائل وكتاب المخزومي والهذلية وغير ذلك من الكتب.

ومن الخطباء الشعراء: خالد بن يزيد بن معاوية وكان خطيباً شاعراً وفصيحاً جامعاً وجيد الرأي كثير الذرب كان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء.

ومن الخطباء والشعراء: عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود فقد كان مع كونه خطيباً، راوية ناسباً شاعراً، ولما رجع عن قول المرجئة إلى قول الشيعة قال:

وأول ما نفارق غير شك ... نفارق ما يقول المرجئونا

وقالوا: مؤمن من آل جور ... وليس المؤمنون بجائرينا

وقالوا: مؤمن دمه حلال ... وقد حرمت دماء المؤمنينا

وكان حين هرب إلى محمد بن مروان في فَلّ ابن الأشعث ألزمه ابنه يؤدبه ويقومه فقال له يوماً: كيف ترى ابن أخيك؟ قال ألزمتني رجلاً إن غبت عنه عتب وإن أتيته حجب وإن عاتبته غضب.

ثم لزم عمر بن عبد العزيز وكان ذا منزلة منه قالوا: وله يقول جرير لما غبر على باب عمر بن عبد العزيز ولم يصل إليه:

يا أيها الرجل المرخي عمامته ... هذا زمانك إني قد مضى زماني

أبلغ خليفتنا إن كنت لاقيه ... أني لدى الباب كالمشدود في قرن

وقد رآك وفود الخافقين معاً ... ومذ وليت أمور الناس لم ترني

وممن جمعوا الخطابة والشعر إبراهيم بن السندي. قال الجاحظ: وأما إبراهيم فإنه كان رجلاً لا نظير له وكان خطيباً وكان ناسباً وكان فقيهاً وكان نحوياً عروضياً وحافظاً للحديث راوية للشعر شاعراً وكان فخم الألفاظ شريف المعاني وكان كاتب القلم كاتب العمل وكان يتكلم بكلام رؤبة ويعمل في الخراج بعمل زاذان فروخ الأعور وكان منجماً طبيباً وكان من رؤساء المتكلمين وعالماً بالدولة ورجال الدعوة وكان أحفظ الناس لما سمع وأقلهم نوماً وأصبرهم على السهر.

ومن الخطباء الشعراء: عبد الله بن شبرمة بن طفيل بن هبيرة بن المنذر وكان فقيهاً عالماً قاضياً وكان راوية شاعراً وكان خطيباً ناسباً وكان حاضر الجواب مفوهاً وكان لاجتماع هذه الخصال فيه، يتشبه بعامر الشعبي وكان يكنى أبا شبرمة وفيه قال يحيى بن نوفل:

لما سألت الناس أين المكرمه ... والعز والجرثومة المقدمه

وأين فاروق الأمور المحكمه ... تتابع الناس على ابن شبرمه

وابن شبرمة هو الذي يقول في أبي ليلى:

وكيف ترجى لحكم القضاء ... ولم تصب الحكم في نفسكا

فتزعم أنك لابن الجلاح ... وهيهات دعواك من أصلكا

ومن الخطباء الشعراء أبو الأسود الدؤلي واسمه ظالم بن عمرو بن جندل بن سفيان كان خطيباً عالماً وهو معدود في التابعين والفقهاء والشعراء والمحدثين والأشراف والفرسان والأمراء والدهاة والنحويين وهو واضع علم النحو وكان من أكثر الناس تعلقاً بعلي كرم الله وجهه، وعنه أخذ علم النحو كما هو مشهور أما من حيث الشعر فقد كان من نصراء الشيعة لكنه لم يكن يجسر على هجو معاوية كما

فعل أكثر أمثاله وكان معاوية لا يتعمد أذاه ولكنه كان يضايقه. فلم يروَ له طعن في بني أمية وأكثر شعره في الحكم والأدب وله من قصيدة:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالقوم أعداء له وخصوم
كضرائر الحسناء قلن لوجهها حسداً وبغياً إنه لدميم

ولا ريب أن الذين جمعوا الخطابة والشعر أكثر ممن ذكرنا وليس من غرضنا استقصاؤهم وإنما ذكرنا من ذكرنا منهم على سبيل المثال وحسبنا هذا المقدار.

المبحث الثاني عشر
فيما يعرض للخطيب من الرتج والحصر

وقد تعرض للخطيب أثناء الخطبة حالة يستعصي معها عليه الكلام فيقف ساكتاً لا يدري ماذا يقول ويسمى ذلك بالحصر وبالرتج يقال حصر الخطيب في خطبته حصراً إذا عيي ولم يقدر على النطق ويقال رتج رتجاً إذا استغلق عليه الكلام ويقال أيضاً ارتج عليه وارتجج واسترتج بصيغة المجهول أي استغلق عليه الكلام كأنه أطبق عليه. وأكثر ما يكون ذلك في أول الخطبة وهو دليل على أن مركب الخطابة صعب لا يذل إلا لمن أوتي مع ذلاقة اللسان جراءة الجنان. غير أن عرض مثل ذلك للخطيب لا يزري به ولا يحط من قدره وقد عرض الحصر لكثير من الخطباء المصاقع ولم يتعيبهم أحد به لأنه عرض زائل والمعيب إنما هو العي والحصر الدائم.

فممن أصابه الحصر في الخطابة: عثمان (رضي الله عنه) وذلك أنه صعد المنبر فارتج عليه فقال إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالاً وأنتم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى إمام خطيب وستأتيكم الخطب على وجهها وتعلمون إن شاء الله تعالى. وبنحو هذا الكلام اعتذر أيضاً ثابت بن قطنة[1] الشاعر المشهور. وذلك أن يزيد بن المهلب ولاه عملاً في خراسان فلما صعد المنبر رام الكلام فتعذر عليه وحصر فقال سيجعل الله بعد عسر يسراً أو بعد عي بياناً وأنتم إلى أمير فعال أحوج منكم إلى أمير قوال:

---

(١) قطنة ليست اسم أبيه بل لقبه، فقد أصيبت عينه فجعل عليها قطنة فعرف بها. (عبد الحميد الرشودي).

وإن لم أكن فيكم خطيباً فإنني بسيفي إذا جد الوغى لخطيب

وممن خطب فارتج عليه في أثناء الخطبة عبد الله بن الحسن وذلك أن يوسف ابن عمر لما بعث برأس زيد بن علي بن الحسين مع شبة بن عقال وكلّف آل أبي طالب أن يبرأوا من زيد ويقوم الخطباء بذلك قام عبد الله بن الحسن فأوجز في كلامه ثم حبس فقام بعده عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر فأطنب في كلامه وكان شاعراً بيناً وخطيباً لسناً فانصرفت الناس وهم يقولون: ابن الطيار أخطب الناس فقيل لعبد الله بن الحسن في ذلك فقال: لو شئت أن أقول لقلت ولكن لم يكن مقام سرور فأعجب الناس ذلك منه.

وقال أبو الحسن: صعد عدي بن أرطاة المنبر فلما رأى جماعة الناس حصر فقال: الحمد لله الذي يطعم هؤلاء ويسقيهم.

وصعد روح بن حاتم المنبر فلما رأى الناس قد شنفوا أبصارهم وفتحوا أسماعهم نحوه قال: نكسوا رؤوسكم وغضوا أبصاركم فإن المنبر مركب صعب وإذا يسر الله فتح قفل تيسر.

وقال أبو الحسن أيضاً: خطب مصعب بن حيان أخو مقاتل بن حيان خطبة نكاح فحصر فقال لقنوا موتاكم قول لا إله إلا الله فقالت أم الجارية: عجل الله موتك ألهذا دعوناك؟ وخطب عبد الله بن عامر على منبر البصرة فحصر وشق ذلك عليه فقال له زياد يسليه: أيها الأمير إنك إن أقمت عامة من ترى أصابه أكثر مما أصابك. وقيل لرجل من الوجوه قم فاصعد المنبر وتكلم فلما صعد حصر وقال: الحمد لله الذي يرزق هؤلاء وبقي ساكتاً فأنزلوه وصعد آخر فلما استوى قائماً قابل بوجهه وجوه الناس وقعت عينه على صلعة رجل فقال: اللهم العن هذه الصلعة وقيل لوازع اليشكري قم فاصعد المنبر وتكلم فلما صعد ورأى جميع الناس حصر فقال: لو أن امرأتي لعنها الله حملتني على إتيان الجمعة اليوم ما جمّعت وأنا أشهدكم إنها مني طالق ثلاثاً. وفي ذلك قال الشاعر:

وما ضرني أن لا أقوم بخطبة وما رغبتي في ذا الذي قال وازع

قلنا: إن ما يعرض للخطيب من الرتج والحصر غير معيب لأنه عارض يزول وربما أصيب به الخطيب المصقع ولأنه غير ناشئ عن عجز عن الكلام ولا عن

ضعف في القدرة على البيان وإنما العيب هو العي والخطل بأن يخطئ نهج الصواب في كلامه ولا يكشف القناع عن وجه مرامه ويأتي بالكلام التافه والعبارة الزائدة من غير فائدة.

قال الهيثم: خطب قبيصة وهو خليفة أبيه على خراسان وقد أتاه كتابه. فقال: هذا كتاب الأمير وهو والله أهل لأن أُطيعه وهو أبي وأكبر مني.

فإذا نظرت إلى هذا الكلام وما فيه من الرقاعة هانت عندك مصيبة الخطيب بما يعرض له من الحصر في خطبته.

فالحصر غير معيب وإنما المعيب أن يتكلم كلاماً يكون السكوت أعلى قدراً منه ككلام قبيصة هذا. ومن هذا القبيل ما ذكروه عن عتاب بن ورقاء قالوا: إنه خطب يوماً فقال في خطبته:

هذا كما قال الله تبارك وتعالى إنما يتفاضل الناس بأعمالهم وكل ما هو آت قريب. فقالوا له: إن هذا ليس من كتاب الله قال: ما ظننت إلا أنه من كتاب الله.

وخطب عدي بن زياد الأيادي فقال: أقول كما قال العبد الصالح ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد. فقالوا له ليس هذا من قول العبد الصالح، إنما هو من قول فرعون قال من قاله فقد أحسن. وخطب والي اليمامة فقال: إن الله لا يقار عباده على المعاصي وقد أهلك الله أمة عظيمة في ناقة ما كانت تساوي مائتي درهم فسمي مقوّم ناقة الله.

وخطب وكيع بن أبي سود بخراسان فقال: إن الله خلق السموات والأرض في ستة أشهر. فقيل له: إنها في ستة أيام قال وأبيك لقد قلتها وإني لأستقلها. وصعد المنبر يوماً فقال إن ربيعة لم تزل غضاباً على الله منذ بعث نبيه من مضر ألا وأن ربيعة قوم كشف[1] فإذا رأيتموهم فاطعنوا الخيل في مناخزها فإن فرساً لم يطعن في منخزه إلا كان أشد على فارسه من عدوه.

فالحصر خير من هذا وما أشبهه.

---

(١) قوم كشف: الكشف بضمتين الذين لا يصدقون القتال ولا يعرف له واحد.

المبحث الثالث عشر
في اللحن ومن وقع لهم من البلغاء الأبيناء

اللحن هو الخطأ في الإعراب والبناء كرفع المنصوب ونصب المرفوع وفتح المكسور وكسر المفتوح. وقد يطلق اللحن ويراد به مخالفة نهج الصواب في الكلام بوجه من الوجوه كتقصير ما حقه المد ومد ما حقه التقصير ولا سيما في القرآن وقد قال الميساني في هجاء أهل المدينة:

ولحنكم بتقصير ومدٍّ والأم من يدب على العفار

قال الجاحظ: وقال يوسف بن خالد التيمي لعمرو بن عبيد: ما تقول في دجاجة ذبحت من قفائها؟ فقال له عمرو أحسن فقال من قفاؤها قال أحسن قال من قفاءها قال له من عناك هذا قل من قفاها واسترح.

قال وسمعت من يوسف بن خالد يقول: لا حتى يشجه بكسر الشين يريد حتى يشجه بضم الشين. وكان يوسف يقول: هذا أحمر من هذا يريد هذا أشد حمرة من هذا.

قال وكان هشيم يقول حدثنا يونس عن الحسن يقولها (أي كلمة يونس) بفتح الياء وكسر النون كان عبد الأعلى السامي يقول: فأخذه قصر عنه فذبحه فأكله بكسر هذا أجمع.

فهذا كله يعد لحناً وإن لم يكن من الخطأ في الإعراب.

واللحن بكلا المعنيين معيب في الخطابة ومخل بآدابها وكذلك قال عبد الملك ابن مروان: اللحن هجنة على الشريف والعجب آفة الرأي. وكان يقال: اللحن في

المنطق أقبح من آثار الجدري في الوجه. وقال أبو الطيب اللغوي: إن أول ما اشتمل من كلام العرب وأحوج إلى التعلم، الإعراب لأن اللحن ظهر في كلام الموالي والمتعربين من عهد النبي (صلى الله عليه وسلم). قال: فقد روينا أن رجلاً لحن بحضرته فقال: أرشدوا خالكم فقد ضل. وقال أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) لأن أقرأ فأسقط أحب إليّ من أن أقرأ فألحن.

وقد كان اللحن معروفاً بل قد روينا من لفظ النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: أنا من قريش ونشّئتُ في بني سعد فأنّى لي اللحن.

وكتب كاتب لأبي موسى الأشعري إلى عمر فلحن. فكتب إليه عمر أن اضرب كاتبك سوطاً واحداً ا هـ.

وقد علمت أن الإعراب حلية الخطابة وزينتها كما جاء في قول ابن جرير الذي ذكرناه لك سابقاً في مبحث (قوام الخطابة وآدابها).

فإذا وقع اللحن فيها سقطت حليتها وذهبت زينتها بل قد يكون إذا وقع فيه اللحن ناقصاً غير مفهوم المعنى كما ذكروا أن أعرابياً سمع رجلاً يقول: اشهد أن محمداً رسول الله فقال ليفعل ماذا؟ وذلك أنه لما جاء بخبر أنّ منصوباً فهم الأعرابي أن رسولَ اللهِ صفة أو بدل فبقيت أنّ بلا خبر وبقي الكلام ناقصاً فقال: (ليفعل ماذا) يسأله عن الخبر.

وقد قلنا فيما سبق أيضاً إن مصيبة الخطيب الراذل أي الذي يأتي بألفاظه مرذولة غير متخيرة أعظم من مصيبة الخطيب اللاحن لأن اللحن مهما كان معيباً فهو مغتفر وقد وقع لكثير من الخطباء والعلماء الأبيناء.

قال الجاحظ: ومن اللحانين البلغاء خالد بن عبد الله القسري وخالد بن صفوان الأهتمي وعيسى بن المدور. وفي خالد بن عبد الله هذا يقول يحيى بن نوفل:

وألحن الناس كل الناس قاطبة　　　وكان يولع بالتشديق في الخطب

وزعم المدائني أن خالد بن عبد الله قال إن كنتم رجبيون فإنا رمضانيون.

قال الجاحظ: ولولا أن تلك العجائب قد صحت على الوليد ما جوّزت هذا على خالد. والوليد هذا هو الوليد بن عبد الملك وكان لحاناً قال بكر بن عبد

العزيز الدمشقي: سمعت الوليد بن عبد الملك على المنبر حين ولي الخلافة وهو يقول: إذا حدثتكم فكذبتكم فلا طاعة لي عليكم وإذا وعدتكم فأخلفتكم فلا طاعة لي عليكم وإذا أغرتكم فجمّرتكم فلا طاعة لي عليكم.

قال فيقول مثل هذا الكلام ثم يقول لأبيه يا أمير المؤمنين اقتل أبي فديك. وقال مرة أخرى: يا غلام رد الفرسان الصادان عن الميدان.

قال: وقال عبد الملك: أضر بالوليد حبنا له فلم نوجهه إلى البادية. قال ولحن الوليد على المنبر فقال: الكروس لا والله إن رأيته على هذه الأعواد قط فأمكنني أن أملأ عيني من كثرته في عيني وجلالته فإذ لحن هذا اللحن الفاحش صار عندي كبعض أعوانه.

ومن اللحانين البلغاء أبو معمر. قال الجاحظ: حدثنا عثام أبو يحيى عن الأعمش عن عمارة بن عمري قال: كان أبو معمر يحدثنا فيلحن. ومنهم عبيد الله ابن زياد قال أبو الحسن: أوفد زياد ابنه عبيد الله إلى معاوية فكتب إليه معاوية أن ابنك كما وصفت ولكن قوّم من لسانه وكانت في عبيد الله لكنة لأنه كان نشأ بالأساورة مع أمه مرجانة وكان زياد تزوجها من شيرويه الأسواري. وقال عبيد الله مرة: افتحوا سيوفكم يريد سلوا سيوفكم فقال يزيد بن مفرغ:

ويوم فتحت سيفك من بعيد أضعت وكل أمرك للضياع

ولما كلمه سويد بن منجوف في الهثهات بن ثور قال له: يا ابن البظراء. فقال له سويد كذبت على نساء بني سدوس. قال اجلس على است الأرض. قال سويد ما كنت أحسب أن للأرض استاً.

فقول عبيد الله افتحوا سيوفكم، واجلس على است الأرض لحن لكن لا من جهة الإعراب بل من جهة كونه مخالفاً لنهج الصواب في الكلام.

وممن وقع لهم اللحن بشر بن مروان حيث قال مرة وعنده عمر بن عبد العزيز لغلام له: ادع لي صالحاً. فقال الغلام: يا صالحاً فقال له بشر ألقِ منها ألف قال له عمر وأنت فزد في ألفك ألفاً.

وقيل لأبي حنيفة ما تقول في رجل أخذ صخرة فضرب بها رأس رجل فقتله، اتقيده به؟ قال: لا ولو ضرب رأسه بأبا قبيس.

وروى أبو الحسن أن الحجاج كان يقرأ: إنّا من المجرمين المنتقمون وقد زعم رؤبة بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء أنهما لم يريا قرويين أفصح من الحسن والحجاج وغلط الحسن في حرفين من القرآن مثل قوله: ص والقرآن، والحرف الآخر وما تنزلت به الشياطون. وقال أبو الحسن كان سابق الأعمى يقول: الخالق البارئ المصور. فكان ابن حابان إذا لقيه قال: يا سابق ما فعل الحرف الذي تشرك بالله فيه؟

قالوا وأول لحن سمع بالمدينة هذه عصاتي وأول لحن سمع بالعراق حي على الفلاح. ودخل أبو الفضل بن عياش على كافور الأخشيدي وعنده البحتري الشاعر المشهور فقال له: أدام الله أيام سيدنا (بالخفض) ولحن فقال البحتري مرتجلا[٢](*):

لا غرو أن لحن الداعي لسيدنا وغصٌ من هيبة بالريق والبهر

فمثل سيدنا حالت مهابته بين البليغ وبين القول بالحصر

فإن يكن خفض الأيام من دهش من شدة الخوف لا من قلة البصر

فقد تفاءلت في هذا لسيدنا والفال مأثرة عن سيد البشر

بأنّ أيامه خفض بلا نصب وأنّ دولته صفو بلا كدر

ورب قائل يقول: ليس من الحق أن يكون اللحن معيباً على الخطيب لأن مدار الأمر على الإفهام فهو الغاية المقصودة من الكلام فالخطيب إذا أفهم السامعين حاجته ولو بالكلام الملحون فأجدر به أن يعد في عداد مصاقع الخطباء ولا ضير عليه من اللحن وأي ضرر في مخالفة الإعراب أو نهج الصواب بعد أن يكون الإفهام حاصلاً وقد قال العتابي، حين سُئل عن البلاغة: كل من أفهمك حاجته فهو بليغ.

(*) هذا وهم من المؤلف لأن البحتري توفي سنة ٢٤٨ على حين أن كافور ولد سنة ٢٩٢ فكيف عمرك الله يلتقيان ونصاب الأمر وحاقه كما ذكره ابن تغري بردي في كتابه النجوم الزاهرة ٤/٣ قام رجل في مجلس كافور وقال في دعائه: أدام الله أيامِ مولانا (بكسر الميم من أيام) فأنكر كافور والحاضرون ذاك فقام رجل من أوساط الناس فقال تلك الأبياتَ المتقدمة والتي استهلها بقوله:

لا غروَ أن لحن الداعي لسيدنا أو غصّ من دهش بالريق أو بهرِ

والجواب أن مدار الأمر ليس على الإفهام مطلقاً بل على الإفهام على مجرى كلام الفصحاء ولو كان مدار الأمر على الإفهام وحده لاتصف بالبلاغة كل أحد حتى العجماوات فإنا نفهم بحمحمة الفرس كثيراً من حاجاته كما نفهم من هؤلاء الخرس الذين يكلموننا بالإشارة كل ما أرادوا من المعاني وليس هم من البلاغة في شيء. وإليك ما قاله الجاحظ في دحض هذه الحجة وتفنيد هذا الرأي حيث قال: والعتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعنِ أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون المعدول عن جهته والمصروف من حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال أركبها وتلد لي وقد علمنا أن معناه كان صحيحاً. وقد فهمنا قول الشيخ الفارسي حين قال لأهل مجلسه: ما من شر من دين وأنه قال حين قيل له ولم ذاك يا أبا فلان؟ قال: من جرى يتعلقون وما نشك أنه قد ذهب مذهباً وأنه كما قال معنى قول أبي الجهير الخراساني النخاس حين قال له الحجاج أتبيع الدواب المعيبة من جند السلطان قال شريكاتنا في هوازها وشريكاتنا في مداينها وكما تجيء تكون قال الحجاج: ما تقول ويلك فقال بعض من قد كان اعتاد سماع الخطأ وكلام العلوج بالعربية حتى صار يفهم مثل ذلك يقول شركاؤنا بالأهواز والمدائن يبعثون إلينا بهذه الدواب فنحن نبيعها على وجوهها. وقلت لخادم لي في أي صناعة اسلموا هذا الغلام قال أصحاب سند نعال يريد في أصحاب النعال السندية. وكذلك قول الكاتب المغلاق للكاتب الذي دونه أكتب لي قل حطني وريحني منه. فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة والكلفة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كله سواء وكله بياناً وكيف يكون ذلك كله بياناً ولولا طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام لما عرفه. ونحن لم نعرف عنه إلا للنقص الذي فينا وأهل هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معاني هؤلاء بإكمالهم كما لا يعرفون رطانة الروم والصقلب. وإن كان هذا الاسم إنما يستحقونه بأنا نفهم عنهم كثيراً من حوائجهم فنحن قد نفهم بحمحمة الفرس كثيراً من حاجاته ونفهم لضغاء السنور كثيراً من إراداته وكذلك الكلب والحمار والصبي

الرضيع وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجرى كلام الفصحاء. وأصحاب هذه اللغة لا يفهمون قول القائل هنا:

«مكره أخاك لا بطل» و«إذا عز أخاك فهن» ومن لم يفهم هذا لم يفهم قولهم ذهبت إلى أبو زيد ورأيت أبي عمرو. ومتى وجد النحويون أعرابياً يفهم هذا وأشباهه بهرجوه ولم يسمعوا منه لأن تلك اللغة إنما انقادت واستوت واطردت وتكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة وقد روى أصحابنا أن رجلاً من البلديين قال لأعرابي: كيف أهلك؟ قالها بكسر اللام فقال صلباً لأنه أجابه على فهمه ولم يعلم أنه أراد المسألة عن أهله وعياله. وحكى الكسائي أنه قال لغلام بالبادية من خلقك وجزم القاف فلم يدرِ ما قال ولم يجبه فرد عليه السؤال فقال الغلام: لعلك تريد من خَلَقَك؟ وكان بعض الأعراب إذا سمع رجلاً يقول: نعم في الجواب قال نعم وشاء لأن لغته نعم. وقيل لعمرو بن لجأ قل إنّا من المجرمون منتقمين فقال إنّا من المجرمين منتقمون. انتهى.

وقال الجاحظ في موضع آخر من كتابه ثم اعلم أن أقبح اللحن لحن أصحاب التقعير والتقعيب والتشديق والتمطيط والجهورة والتفخيم وأقبح من ذلك لحن الأعاريب النازلين على طرق السابلة وبقرب مجامع الأسواق قال: واللحن من الجواري الظراف ومن الكواعب النواهد ومن الشوارب الملاح ومن ذوات الخدور الغرائر أيسر وربما استملح الرجل ذلك منهن ما لم تكن الجارية صاحبة تكلف.

المبحث الرابع عشر
في تخير اللفظ

قال أبو داود بن جرير: «رأس الخطابة الطبع وعمودها الدربة وجناحاها رواية الكلام وحليتها الإعراب وبهاؤها تخير اللفظ».

فيفهم من هذا أن بهاء الخطبة مقرون بتخير ألفاظها وانتقاء كلماتها، فإن الخطيب إذا تخير الألفاظ في خطبته وانتقاها في كلامه جاءت خطبته من البهاء والرواء بما يستنفر السامعين ويمتلك أسماعهم ويخلب قلوبهم بخلاف ما إذا رمى الكلام على عواهنه وجاء بألفاظ مرذولة وكلمات مبذولة فإن خطبته تكون حينئذٍ خلواً من البهاء فتستسمجها النفوس ولا تنقاد لها الأسماع وإن كانت معانيها شريفة وذلك لأن المعنى الشريف إذا اقترن باللفظ السخيف سقط شرفه وعاد مستهجناً. فسخافة اللفظ تمحو شرف المعنى ولا عكس أي أن سخافة المعنى لا تمحو شرف اللفظ على سخافة وشفع له فيها ولذلك قلنا فيما سبق: إن مصيبة الخطيب الراذل أعظم من مصيبة الخطيب اللاحن. غير أن مسألة تخير الألفاظ تختلف باختلاف المقامات التي يقوم فيها الخطيب فما عليه إذن إلا أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً فإن كان الخطيب متكلماً مثلاً تجنّب ألفاظ المتكلمين في مصطلحاتهم الكلامية كما إن عبر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين وأن لا يخاطب الخاصة بألفاظ العامة، ولا العامة بألفاظ الخاصة. وإليك ما قاله الجاحظ في هذا الباب فتدبره. قال:

وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً ساقطاً سوقياً فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس كما يفهم السوقي رطانة السوقي. قال: وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات. فمن الكلام الجزل والسخيف والمليح والحسن والقبيح والسمج والخفيف والثقيل وكله عربي وبكل قد تكلموا وبكل قد تمادحوا وتعايبوا فإن زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل ولا بينهم في ذلك تفاوت فلم ذكروا العيي والبكي والحصر والمفحم والخطيب والمسهب والمتشدق والمتفيهق والمهماز والثرثار والمكثار والهماز. ولم ذكروا الهجر والهذر والهذيان والتخليط وقالوا: رجل تلقاعة وتلهاعة وفلان يتلهيع في خطبته. وقالوا: فلان يخطئ في جوابه ويحيل في كلامه ويناقض في خبره ولو أن هذه الأمور لم تكن في بعضهم دون بعض لما سمي البعض دون البعض الآخر بهذه الأسماء.

وأنا أقول إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا أنفع ولا آنق ولا ألذ في الأسماع ولا أشد اتصالاً في العقول السليمة ولا أفتق للسان ولا أجود تقويماً للبيان من طول استماع حديث الأعراب الفصحاء العقلاء والعلماء البلغاء وقد أصاب القوم في عامة ما وصفوا إلا أني أزعم أن سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعاني وقد يحتاج إلى السخيف في بعض المواضع وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم كما أن النادرة الباردة جداً قد تكون أطيب من النادرة الحارة جداً وإنما الكرب الذي يختم على القلوب ويأخذ بالأنفاس، النادرة الفاترة التي لا هي حارة ولا هي باردة وكذلك الشعر الوسط والغناء الوسط وإنما الشأن في الحار جداً والبارد جداً.

وكان محمد بن عباد بن كاسب يقول: والله لفلان أثقل من مغنٍ وسط وأبغض من طريف وسط ومتى سمعت حفظك الله بنادرة من كلام الأعراب فإياك وأن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخرج كلام المولدين والبلديين خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير. وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام وملحة من ملح الحشوة والطغام فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب أو أن تتخير لها لفظاً حسناً أو تجعل لها من فيك

مخرجاً سرياً فإن ذلك يفسد الإمتاع بها ويخرجها من صورتها ومن الذي أريدت له ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها. انتهى ما أردنا نقله من كلام الجاحظ وقد تبين لك منه أن لكل مقام مقالاً وإنا إذا قلنا بوجوب تخير اللفظ فلسنا نريد أن الخطيب يجب عليه أن يأتي بالكلام الجزل مطلقاً بل يجب عليه أن يراعي المقام فيتخير له من الألفاظ ما يلائمه وينطبق عليه ورب مقام يكون فيه السخيف جزلاً والجزل سخيفاً كما هو ظاهر من كلام الجاحظ إذ لا شك أن الغاية التي يرمي إليها الخطيب إنما هي إصابته الهدف وتخلصه إلى حبات القلوب. والعرب إذا مدحوا خطيباً قالوا أصاب الهدف أي أصاب الحق في الجملة.

ويقولون قرطس فلان وأصاب القرطاس إذا كان أجود إصابة من الأول فإن قالوا: رمى فأصاب الغرة وأصاب عين القرطاس فهو الذي ليس فوقه أحد، ومن ذلك قولهم: فلان يفلّ المحز ويطبق المفصل ويضع الهناء مواضع النقب.

المبحث الخامس عشر
في صعوبة موقف الخطيب

كل خطيب ذو بيان. وليس كل ذي بيان خطيباً فقد يكون المرء إذا تكلم أعجب الناس بفصاحته وجودة بيانه وبراعة منطقه وهو مع ذلك لا يستطيع أن يقف موقف الخطيب. وكذلك كان ثابت بن عبد الله بن الزبير. قال الجاحظ: «كان ثابت بن عبد الله من أبين الناس ولم يكن خطيباً».

والذين هم مثل ثابت بن عبد الله كثيرون في كل عصر ومصر وهذا دليل على أن مركب الخطابة صعب لا يذل إلا لمن أوتي مع فصاحة اللسان جراءة الجنان، ومع براعة المنطق رباطة الجأش. ولهذا السبب كان الخطباء أقل من الشعراء في كل زمان ومكان مع أن كلتا صناعتيهما تشربان من ماء واحد وليس بينهما فرق كبير وناهيك بما يعرض للخطباء المصاقع أحياناً من الرتج والحصر أثناء الخطبة دليلاً على صعوبة موقف الخطيب. ولعمري ما أصدق العذرة التي اعتذر بها روح بن حاتم حين صعد المنبر فلما رأى الناس قد رفعوا رؤوسهم وشنفوا إليه حصر فقال: نكسوا رؤوسكم وغضوا أبصاركم فإن المنبر مركب صعب. وإذا يسر الله فتح قفل تيسر.

وقد ذكرنا فيما سبق أن من معايب الخطيب أن يعترضه البهر والارتعاش والرعدة والعرق كما قد يقع لبعض الخطباء أحياناً وفي ذلك دليل أيضاً على صعوبة موقف الخطيب.

قال أبو الحسن: قال سفيان بن عيينة: تكلم صعصعة عند معاوية فعرق، قال معاوية بهرك القول. فقال صعصعة إن الجياد نضاحة بالماء.

وقال الجاحظ: قال الكميت بن زيد وكان خطيباً: «إن للخطبة صعداء وهي على ذي اللب أرمى».

وقولهم أرمى وأربى سواء، يقال فلان قد أرمى الماءة وأربى[1].

قال الجاحظ: وإنما يجترئ على الخطبة الغمر الجاهل الماضي الذي لا يثنيه شيء أو المطبوع الحاذق الواثق بغزارته واقتداره، فالثقة تنفي عن قلبه كل خاطر يورث اللجلجة والنحنحة والانقطاع والبهر والعرق.

فترى أن الجاحظ في كلامه هذا قد جعل المجترئ على الخطبة أحد اثنين أولهما الغمر الجاهل فهو لجهله بما للخطبة من الصعداء لا يثنيه عنها شيء ولا يبالي أن يخرج منها محموداً أو مذموماً وثانيهما المطبوع الحاذق الواثق باقتداره، فهو لثقته باقتداره لا يتهيب الوقوف في موقفها الحرج، وعليه فالمقدم على الخطبة لا يخلو عن إحدى هاتين المرتبتين.

وقال عبيد الله[2] بن زياد وكان خطيباً على لكنة كانت فيه نعم الشيء الإمارة لولا قعقعة البُرُد والتشدق للخطيب.

وقيل لعبد الملك بن مروان: عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين. قال: وكيف لا يعجل عليّ وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين، يعني خطبة الجمعة وبعض ما يعرض من الأمور ولله در من قال:

وإذا خطبت على الرجال فلا تكن ... خطل الكلام تقوله مختالا

واعلم بأن من السكوت إبانة ... ومن التكلم ما يكون خبالا

---

(١) قد أرمى على المئة هكذا ينبغي أن ترسم وفق قواعد رسم الخط العربي. (عبد الحميد الرشودي).

(٢) وردت في المطبوع عبدالله وهو خطأ صوابه ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

المبحث السادس عشر
في ذكر بعض الخطباء

ولنبدأ منهم بذكر الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فنقول: كان الخلفاء الراشدون خطباء، قال أبو الحسن: كان أبو بكر خطيباً وكان عمر خطيباً وكان عثمان خطيباً وكان عليّ خطيباً.

فأما أبو بكر (رضي الله عنه) فهو عتيق بن عثمان يكنى أبا قحافة بن عامر بن عمرو وهو أول الخلفاء وكان اسمه قبل الإسلام عبد رب الكعبة فسماه النبي (صلى الله عليه وسلم) عبد الله وقال له (صلى الله عليه وسلم) أنت عتيق من النار فكان يدعى عتيقاً. وقيل سمي عتيقاً لجماله وكان يملك يوم أسلم أربعين ألف درهم أنفقها كلها في سبيل الله ولما تولى الخلافة أصبح غادياً إلى السوق وعلى رقبته أثواب يتجر بها فلقيه عمر وأبو عبيدة فقالا: أين تريد؟ قال: السوق. قالا: ما تصنع وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قال: ففرضوا له كل يوم شطر شاة وما كساه في الرأس والبطن.

وكان أبو بكر يحلب للحي أغنامهم فلما بويع قالت جارية من الحي: الآن لا يحلب لنا. فقال بلى لأحلبنها لكم لا يغيرني ما دخلت فيه عن خلق كنت فيه.

ولما ولي خطب الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أما بعد، أيها الناس، قد وليت أمركم ولست بخير منكم وإن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه وإن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه.

أيها الناس إنما أنا متبع ولست بمبتدع فإن أحسنت فأعينوني وإن زغت

فقوموني. وهو الخليفة الذي ولي الخلافة وأبوه حيّ ومات أبوه أبو قحافة بعد موته بسنة وسبعة أشهر.

ولما اعتمر أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) في خلافته في رجب سنة اثنتي عشر[1] دخل مكة ضحوة فأتى منزله وأبوه أبو قحافة جالس على باب داره فقيل له: هذا ابنك فنهض قائماً وعجل أبو بكر أن ينيخ راحلته فنزل عنها وهي قائمة فجعل أبو بكر يقول: يا أبتِ لا تقم ثم التزمه فقبل أبو بكر بين عيني أبيه فأخذ الشيخ يبكي فرحاً بقدومه وجاء ممن سمع بقدومه ممن هناك من الصحابة مثل عتاب بن أسيد وسهيل بن عمرو وعكرمة بن أبي جهل والحارث بن هشام فسلموا عليه، سلام عليك يا خليفة رسول الله فجعل أبو بكر عندما سمع ذكر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يبكي وأبكى القوم وتجدد عليه الحزن لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال أبو قحافة: يا عتيق هؤلاء الملأ فأحسن صحبتهم فقال أبو بكر: يا أبتِ لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، لقد طوقني الله أمراً عظيماً لا قوة لي به ولا يد إلا بالله ثم دخل فاغتسل وخرج وتبعه أصحابه فنحاهم ولقيه الناس يعزونه برسول الله وهو يبكي حتى انتهى إلى البيت فاضطبع واستلم وطاف سبعاً وركع ركعتين ثم رجع إلى منزله فلما كانت صلاة الظهر خرج فطاف بالبيت ثم جلس قريباً من دار الندوة فقال: هل من أحد يشتكي من ظلامة أو يطلب حقاً فما أتاه أحد. وأثنى الناس على واليهم خيراً ثم صلى العصر وجلس فردفه الناس ثم خرج راجعاً إلى المدينة.

وكان أبو بكر خطيباً ونسابة. قال ابن العربي في المسامرات: وروينا من حديث عمرو بن مهران العسكري عن أبان بن عثمان عن عكرمة عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال: لما أمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يعرض نفسه على القبائل خرج وأنا معه وأبو بكر وكان أبو بكر عالماً بأنساب العرب فوقفنا على مجلس من مجالس العرب عليهم الوقار والسكينة فتقدم أبو بكر فسلم عليهم فردوا عليه السلام فقال ممن القوم فقالوا: من ربيعة. قال: أمن هاماتها أم من لهازمها؟ قالوا بل من هاماتها العظمى. قال: وأي هاماتها؟ قالوا:

---

(١) كذا والصواب عشرة. (عبد الحميد الرشودي).

ذهل. قال أذهل الأكبر أم ذهل الأصغر؟ قالوا: بل الأكبر. قال: أفمنكم عوف الذي كان يقال لا حر بوادي عوف. قالوا: لا. قال: أفمنكم بسطام بن قيس صاحب اللواء ومنتهى الأخباء؟ قالوا: لا. قال: أفمنكم جساس بن مرة حامي الذمار ومانع الجار؟ قالوا: لا. قال: أفمنكم المزدلف صاحب الغمام؟ قالوا: لا. قال: أفأنتم أخوال الملوك من كندة؟ قالوا: لا. قال فلستم من ذهل الأكبر إذ أنتم من ذهل الأصغر.

فقام إليه أعرابي غلام حين بقل وجهه فأخذ بزمام ناقته ورسول الله (صلى الله عليه وسلم) واقف على ناقته يسمع مخاطبته فقال لنا: على من سألنا أن نسأله والعيي لا تعرفه أو تحمله، يا هذا إنك سألتنا أي مسألة شئت فلم نكتمك فأخبرنا من أنت. قال: أبو بكر من قريش قال: بخ بخ أهل الشرف والرياسة فأخبرني من أي قريش أنت؟ قال: من تيم بن مرة. قال: أمنكم قصي بن كلاب الذي جمع القبائل من فهر فكان يقال له مجمعاً؟ قال أبو بكر لا. قال: أفمنكم هاشم الذي يقول فيه الشاعر:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف

قال أبو بكر: لا. قال: أفمنكم شيبة الحمد الذي كان وجهه يضيء في الليلة الظلماء الداجية مطعم الطير؟ قال: لا. قال: أفمن المفيضين بالبأس أنت؟ قال: لا. قال: أفمن أهل الرفادة أنت؟ قال: لا. قال: أفمن أهل السقاية أنت؟ قال: لا. قال: أفمن أهل الحجابة أنت؟ قال: لا. قال: أما والله لو شئت لأخبرتك أنك لست من أشراف قريش فاجتذب أبو بكر ناقته منه كهيئة المغضب فقال الأعرابي:

صادف در السيل دراً يدفعه يرفعه طوراً وطوراً يضعه

فتبسم رسول الله (صلى الله عليه وسلم). قال علي فقلت: يا أبا بكر لقد وقعت من هذا الأعرابي على باقعة. قال: أجل يا أبا الحسن ما من طامة إلا وفوقها طامة وإن البلاء موكل بالمنطق انتهى.

قال الجاحظ في كتاب البيان: ومن أصحاب الأخبار والنسب أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) ثم جبير بن مطعم ثم سعيد بن المسيب ثم محمد بن سعيد بن المسيب ثم قتادة وعبد الله بن عبيد الله بن عتبة المسعودي. قال: ومر رجل بأبي

بكر ومعه ثوب فقال أتبيع الثوب؟ فقال: لا عفاك الله. فقال أبو بكر: لقد علمتم لو كنتم تعلمون. قل: لا وعافاك الله. وقال إبراهيم الأنصاري (وهو إبراهيم بن محمد المفلوج بن ولد أبي زيد القـاري) الخلفاء والأئمة وأمراء المؤمنين ملوك وليس كل ملك يكون خليفة وإماماً قال ولذلك فصل بينهم أبو بكر (رضي الله عنه) في خطبته. فإنه لما فرغ من الحمد والصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: إن أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك. قال فرفع الناس رؤوسهم كالمتعجبين فقال أبو بكر: ما لكم أيها الناس إنكم لطعانون عجلون إن من الملوك من إذا ملك زهده الله فيما عنده ورغبه فيما في يدي غيره وانتقصه شطر أجله وأشرب قلبه الإشفاق فهو يحسد على القليل ويتسخط الكثير ويسأم الرخاء وتنقطع عنه لذة الباه لا يستعمل العبرة ولا يسكن إلى الثقة فهو كالدرهم القسيّ والسراب الخادع جذل الظاهر حزين الباطن فإذا وجبت نفسه ونصب عمره وضحى ظله حاسبه الله فأشد حسابه وأقل عفوه. ألا إن الفقراء هم المرحومون وخير الملوك من آمن بالله وحكم بكتابه وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم). إنكم اليوم على خلافة النبوة ومفرق المحجة وسترون بعدي ملكاً عضوضاً وملكاً عنوداً وأمة شعاعاً ودماً مفاحاً فإن كانت للباطل نزوة ولأهل الحق جولة يعفو بها الأثر ويموت لها البشر فالزموا المساجد واستشيروا القرآن والزموا الطاعة ولا تفارقوا الجماعة وليكن الإبرام بعد التشاور والصفقة بعد طول التناظر أي بلادكم خرسة إن الله سيفتح عليكم أقصاها كما فتح عليكم أدناها.

وأما عمر (رضي الله عنه) فهو عمر بن الخطاب بن نفيل وكنيته أبو حفص اشتهر عمر بالعدل وهو الذي حدّ ابنه عبد الرحمن في الشراب فمات. وكان عمر لا تأخذه في الحق لومة لائم وكان إذا رأى من أنكر منه شيئاً عامله بالشدة وربما علاه بالدرة وهي السوط، فإنه كان لا تفارقه الدرة. وحج مرة فدخل على نافع بن الحارث يعوده فوجده قريب عهد بعرس وفي بيته ستر من أدم مزين بسيور فأخذه عمر فشقه وقال: لم لا تسترون بيوتكم بهذه المسوح فهي أوفى وألين وأحمل للغبار. ثم مر عمر بأبي سفيان بن حرب فرأى أحجاراً قد بناها أبو سفيان كالدكان في وجه داره يجلس عليها بالغداة. فقال عمر لا أرجعن من وجهي هذا حتى تقلعه

وترفعه فلما رجع عمر وجده على حاله فقال ألم أقل لك اقلعه. قال انتظرت أن يأتينا بعض أهل مهنتنا. فقال عزمت عليك لتقلعه بيدك وتنقله على عاتقك فلم يراجعه وفعل ذلك فقال عمر: الحمد لله الذي برجل من عدي يأمر أبا سفيان سيد بني عبد مناف بمكة فيطيعه. وكان عمر حريصاً على صيانة أمور الرعية كثير العاطفة على الفقراء يتفقدهم ويتعاهدهم ويباشر أمورهم بنفسه وروى زيد بن أسلم عن أبيه قال: خرجت مع عمر إلى السوق فلحقته امرأة شابة فقالت: يا أمير المؤمنين هلك زوجي وترك صبية صغاراً والله ما ينضجون كراعاً ولا لهم زرع ولا ضرع وخشيت عليهم الطمع فأنا ابنة خفاف بن أغام الغفاري وقد شهد أبي الحديبية مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم). فوقف عمر معها ولم يمضِ وقال: مرحباً بنسب قريب ثم انصرف إلى بعير كان مربوطاً إلى الدار تحمل عليه غرارتين ملأهما طعاماً وجعل بينهما نفقة وثياباً ثم ناولها خطامه وقال: اقتاديه فلن يفنى هذا حتى يأتيكم الله بخير.

وخرج مرة في سواد الليل فرآه طلحة فذهب عمر فدخل بيتاً ثم دخل بيتاً آخر فلما أصبح طلحة ذهب إلى ذلك البيت فإذا عجوز عمياء مقعدة، فقال لها ما بال هذا الرجل يأتيك. قالت: إنه يتعاهدني منذ كذا وكذا يأتيني بما يصلحني ويخرج عني الأذى. فقال طلحة ثكلتك أمك يا طلحة لعثرات عمر تتبع.

وذكر الجاحظ عن العاشي أنه قال: كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أعلم الناس بالشعر. قال ولكنه لما ابتلي بالحكم بين النجاشي والعجلاني وبين الحطيئة والزبرقان فإنه كره أن يتعرض للشعراء واستشهد رجالاً للفريقين مثل حسان بن ثابت وغيره ممن تهون عليه سبالهم فإذا سمع كلامهم حكم بما يعلم وكان الذي ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعاً للفريقين ويكون هو قد تخلص بعرضه سليماً فلما رآه من لا علم له يسأل هذا وهذا ظن أن ذلك لجهله بما يعرف غيره. قال: ولقد أنشدوه شعراً لزهير وكان عمر لشعره مقدّماً وقد قال فيه أشعر العرب الذي يقول ومن يعني زهيراً فلما انتهوا من إنشادهم إلى قوله:

وإن الحق مقطعه ثلاث ... يمين أو نفار أو جلاء

قال عمر كالمتعجب من علمه بالحقوق وتفصيله بينها وإقامته أقسامها:

وإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

يردد البيت من التعجب والاستحسان. وأنشدوه قصيدة عبدة بن الصبيب الطويلة التي على اللام فلما بلغ المنشد إلى قوله:

والمرء ساع لأمر ليس يدركه والعيش شح وإشفاق وتأميل

قال عمر متعجباً: «والعيش شح وإشفاق وتأميل» يعجبهم من حسن ما قسم وفصل. وأنشدوه قصيدة أبي قيس بن الأسلت التي على العين وهو ساكت فلما انتهى المنشد إلى قوله:

الكيس والقوة خير من الإشفاق والفهة والهاع

أعاد عمر البيت وقال:

الكيس والقوة خير من الإشفاق والفهة والهاع

وجعل عمر يردد البيت استحساناً ويتعجب منه.

وقال محمد بن سلام الجمحي عن بعض أشياخه: كان عمر بن الخطاب لا يكاد يعرض له أمر إلا أنشد فيه بيت شعر.

ولما رفع إليه أن الحطيئة آذى الناس بهجائه استحضره وأنّبه وأوهمه أنه يقطع لسانه. فقال له الحطيئة: بالله يا أمير المؤمنين ألا ما أقلتني فقد هجوت والله أمي وأبي وامرأتي ونفسي فقال له عمر ما الذي قلت في أمك. قال: قلت فيها والجواب للأب:

ولقد رأيتك في النساء فسؤتني أما أبوي فساءني في المجلس

وقلت فيها أيضاً:

تنحي فاجلسي مني بعيداً أراح الله منك العالمينا

أغربالاً إذا استودعت سراً وكانوناً على المتحدثينا

ثم قلت في امرأتي:

أطوف ما أطوف ثم آوي إلى بيت قعيدته لَكاعِ

ثم نظرت في بئر فرأيت وجهي فاستقبحته فقلت:

أبت شفتاي اليوم إلا تكلماً بشر فما أدري لمن أنا قائله

أرى لي وجهاً قبح الله خلقه فقبح من وجه وقبح حامله

فأمر به عمر فسجن فكتب إليه بعد أيام يقول:

ماذا تقول لا فراخ بذي مرخ حمر الحواصل لا ماء ولا شجر
ألقيت كاسبهم في قعر مظلمة فاغفر عليك سلام الله يا عمر
أنت الإمام الذي من بعد صاحبه ألقت إليك مقاليد النهى البشر
ما آثروك بها إذ قدموك لها لا بل لأنفسهم قد كانت الأثر

فأمر به فأحضر فاستتوبه وخلى سبيله.

ومما هو جدير بأن يؤثر عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) رسالته إلى أبي موسى الأشعري وهي رسالة بديعة في بابها تتضمن سياسة القضاء وتدبير الحكم.

قال الجاحظ: روى هذه الرسالة ابن عيينة وأبو بكر الهذلي ومسلمة بن محارب رووها عن قتادة ورواها أبو يوسف يعقوب إبراهيم عن عبيد الله بن حميد الهذلي عن أبي المليح عن أسامة أن ابن الخطاب (رضي الله عنه) كتب إلى أبي موسى الأشعري:

بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. آسِ بين الناس في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حَيفك ولا يخاف ضعيف من جورك والبينة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً. ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمسِ راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع عنه فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.

الفهم الفهم عندما يتلجلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب الله ولا سنة النبي (صلى الله عليه وسلم). اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك ثم اعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى واجعل ـ للمدعي حقاً غائباً أو بينة ـ أمداً ينتهي إليه.

قوله حقاً. مفعول المدعي. وقوله أمداً مفعول اجعل ـ فإن أحضر بيّنته أخذت له بحقه وإلا وجهت عليه القضاء فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى وأبلغ في العذر.

المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ظنيناً في ولاء أو قرابة فإن الله قد تولى منكم السرائر ودرأ عنكم الشبهات. ثم إياك القلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر ويحسن بها الذخر فإن من يخلص نيته فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ومن تزين للناس بما يعلم الله خلافه منه هتك الله ستره وأبدى فعله والسلام عليك.

وأبدع من هذه الرسالة وصيته التي أوصى بها الخليفة من بعده وهي لعمري مما يجدر أن يكتب بالذهب الإبريز وقد أوردها الجاحظ في «البيان والتبيين».

وأما عثمان (رضي الله عنه) فهو ابن عفان بن أبي العاص بن أمية وكان عنده خاتم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فلما سقط منه في البئر اتخذ خاتماً من فضة نقش عليه لتصبرن أو لتندمن. وكان عثمان كثير التلاوة للقرآن وكان يقول إني لأكره أن يأتي عليّ يوم لا أنظر فيه إلى عهد الله يعني المصحف. وكان عثمان حافظاً وكان حجره لا يكاد يفارق المصحف. فقيل له في ذلك فقال: إنه مبارك جاء به مبارك. وقال يزيد بن عياض لما نقم الناس على عثمان خرج يتوكأ على مروان وهو يقول: لكل أمة آفة ولكل نعمة عاهة وإن آفة هذه الأمة عيابون طعانون يظهرون لكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، طغام مثل البغام يتبعون أول ناعق لقد نقموا عليّ ما نقموه على عمر ولكن قمعهم ووقمهم والله إني لأقرب ناصراً وأعز نفراً فَضَل فضل من مالي فما لي لا أفعل فيه ما أشاء.

وقتل عثمان في فتنة كانت أم الفتن الإسلامية وهو ابن سبع وثمانين ورثاه حسان بن ثابت بقوله:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به   يقطع الليل تسبيحاً وقرآنا

لتسمعن وشيكاً في ديارهم   الله أكبر يا ثارات عثمانا

وأما عليّ (رضي الله عنه) فهو ابن أبي طالب بن عبد المطلب وهو أقربهم نسباً برسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأكثرهم علماً وهو من اشتهر في القضاء كما اشتهر زيد بن ثابت بالفرائض وابن عباس في تفسير القرآن فكان كرم الله وجهه

أقضى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وهو أيضاً أخطب الخلفاء الراشدين وخطبه أشهر من أن تذكر وهي مجموعة في كتاب نهج البلاغة.

وقيل لعلي بن أبي طالب (رضي الله تعالى عنه) كم بين السماء والأرض. قال: دعوة مستجابة. فقالوا: كم بين المشرق والمغرب. قال مسيرة يوم للشمس ومن قال غير هذا فقد كذب.

وسُئل ابن عباس عن الخلفاء الراشدين فوصفهم، وذلك أن عيسى بن طلحة قال: قلت لابن عباس أخبرني عن أبي بكر: قال: كان خيراً كله على الحدة وشدة الغضب. قال: قلت أخبرني عن عمر. قال: كان كالطائر الحذر قد علم أنه قد نصب له في كل وجه حبالة وكان يعمل لكل يوم بما فيه على عنف السياق. قال: قلت أخبرني عن عثمان. قال: كان والله صواماً قواماً لم يخدعه نومه عن يقظته. قال: قلت فصاحبكم ـ يعني علياً ـ قال كان والله مملوءاً حلماً وعلماً غرته سابقته وقرابته وكان يرى أنه لا يطلب شيئاً إلا قدر عليه. قلت أنتم ترونه محدوداً قال أنتم تقولون ذلك.

ومن الخطباء الذين ذكرهم الجاحظ: الفضل بن عيسى الرقاشي قال: وكان الفضل من أخطب الناس وكان متكلماً وكان قاضياً مجيداً وكان يجلس إليه عمرو ابن عبيد وهشام بن حسان وإبان بن أبي عياش وكثير من الفقهاء وهو رئيس الفضلية وإليه ينسبون وخطب إليه ابنته سوادة بنت الفضل سليمان بن طرخان التيمي فولدت له المعتمر بن سليمان. وكان سليمان مبايناً للفضل في المقالة فلما ماتت سوادة شهد الجنازة المعتمر وأبوه فقدم الفضل وكان الفضل لا يركب إلا الحمير. فقال له عيسى بن حاضر: إنك لتؤثر الحمير على جميع المركوب فلم ذلك؟ قال لما فيها من المرافق والمنافع. قال قلت: مثل أي شيء. قال لا تستبدل بالمكان على قدر اختلاف الزمان ثم هي أقلها داءً وأيسرها دواءً وأسلم صريعاً وأكثر تصريفاً وأسهل مرتقى وأخفض مهوى وأقل جماحاً وأشهر فارهاً وأقل نظيراً يزهى راكبه وقد تواضع بركوبه ويكون مقتصداً وقد أسرف في ثمنه. قال ونظر يوماً إلى حمار فاره تحت سالم بن قتيبة فقال: قعدة نبيّ وبذلة جبار.

قال عيسى بن حاضر: ذهب إلى حمار عزير وإلى حمار مسيح الدجال وإلى حمال بلعم.

وكان يقول: لو أراد أبو سيارة عميلة بن أعزلة أن يدفع بالموسم على فرس عربي أو جمل مهري لفعل وكيله ركب عيراً أربعين عاماً لأنه كان يتأله وقد ضرب به المثل فقالوا: أصيح من عير سيار.

والفضل هذا هو الذي يقول في قصصه سل الأرض فقل من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً.

وكان عبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي خطيباً أيضاً غير أن عبد الصمد كان أغزر من أبيه وأعجب وأبين وأخطب.

قال: وحدثني أبو جعفر الصوفي القاص قال: تكلم عبد الصمد في خلق البعوضة وفي جميع شأنها ثلاثة مجالس تامة وكان عبد الصمد يؤثر السجع في كلامه فقيل له لم تؤثر السجع على المنثور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال: إن كلامي لو كنت لا آمل فيه إلا سماع الشاهد لقلّ خلافي عليك ولكني أريد الغائب والحاضر والراهن والغابر بالتقييد وبقلة التفلّت وما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره. قالوا فقد قيل للذي قال: يا رسول الله أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل أليس مثل ذلك يُطَل. فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أسجع كسجع الجاهلية. فقال عبد الصمد لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ولكنه عسى أن يكون أراد إبطالاً لحق فتشادق في كلامه.

وكان عم الفضل وهو يزيد بن إبان الرقاشي خطيباً أيضاً وكان يزيد يتكلم في مجلس الحسن وكان زاهداً عابداً وعالماً فاضلاً وكان خطيباً وقاصاً مجيداً. قال الجاحظ: وتمنى قوم عند يزيد بن إبان الرقاشي فقال: أتمنى كما تمنيتم قالوا تمنه قال ليتنا لم نخلق وليتنا إذا خلقنا لم نعصِ وليتنا إذا عصينا لم نمت وليتنا إذا متنا لم نبعث وليتنا إذا بعثنا لم نحاسب وليتنا إذا حوسبنا لم نعذب وليتنا إذا عذبنا لم نخلد.

قال الجاحظ: وكان أبوهم خطيباً أيضاً وكذلك جدهم وقال وكانوا خطباء الأكاسرة فلما سبوا وولد لهم الأولاد في بلاد الإسلام وفي جزيرة العرب نزعهم ذلك العرق فقاموا في أهل هذه اللغة كمقامهم في أهل تلك اللغة وفيهم شعر وخطب وما زالوا كذلك حتى أصهر إليهم الغرباء فسد ذلك العرق ودخله الخور. فالفضل وابنه وعمه وأبوه وجده كلهم خطباء.

ومن الخطباء زيد بن علي بن الحسين وهو من خطباء بني هاشم وسأله هشام مرة عما جرى بينه وبين خالد بن عبد الله فقال له زيد أحلف لك قال وإذا حلفت أصدقك فقال زيد اتقِ الله. قال: اومثلك يا زيد يأمر مثلي بتقوى الله قال هشام بلغني أنك تريد الخلافة ولا تصلح لها لأنك ابن أمة قال زيد: فقد كان إسماعيل ابن إبراهيم صلوات الله عليه ابن أمة وإسحاق عليه السلام ابن حرة فأخرج الله عز وجل من صلب إسماعيل عليه السلام خير ولد آدم محمد (صلى الله عليه وسلم) فعندها قال هشام: قم. قال: إذاً لا تراني إلا حيث تكره. ولما خرج من الدار قال ما أحبَّ أحد الحياة قط إلا ذلك فقال له سالم مولى هشام: لا يسمعن هذا الكلام منك أحد.

وقال محمد بن عمير إن زيداً لما رأى الأرض قد طبقت جوراً ورأى قلة الأعوان ورأى تخاذل الناس كانت الشهادة أحب المنيات إليه وكان زيد كثيراً ما ينشد:

شرده الخوف وازرى به	كذاك من يكره حَرَّ الجلاد
منخرق الخفين يشكو الوجى	تنكبه أطراف مرو حداد
قد كان في الموت له راحة	والموت حتم في رقاب العباد

وقد نال ما أحب من الشهادة إذ قتله يوسف بن عمر أحد عمال هشام وبعث إليه برأسه مع شبة بن عقال. وقال القيطري قيل لعبد الله بن الحسن ما تقول في المراء قال ما عسى أن أقول في شيء يفسد الصداقة القديمة ويحل العقدة الوثيقة وإن كان لأقل ما فيه أن يكون دربة للمغالبة والمغالبة من أمتن أسباب الفتنة. إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما أتاه السائب بن صيفي فقال أتعرفني يا رسول الله؟ قال: كيف لا أعرف شريكي الذي كان لا يشاريني ولا يماريني؟ قال فتحولت

إلى زيد بن علي فقلت له الصمت خير أم الكلام فقال أخزى الله المساكتة فما أفسدها للبيان وأجلبها للحصر، والله للمماراة أسرع في هدم العي من النار في يبس العرفج ومن السيل في الحدور. قال الجاحظ: وقد عرف زيد أن المماراة مذمومة ولكنه قال المماراة على ما فيها أقل ضرراً من المساكتة التي تورث البلدة وتحل العقدة وتفسد المنة وتورث عللاً وتولد أدواء أيسرها العي، فإلى هذا المعنى ذهب زيد.

ومن الخطباء سعيد بن العاص بن أمية وكان سعيد جواداً ولم ينزع قميصه وكان أسود نحيفاً وكان يقال له عكة العسل وفيه يقول الحطيئة:

سعيد فلا يغررك قلة لحمه تخدد عنه اللحم وهو صليب

وكان أول من خشّن الإبل في نفس عظم الأنف، وكان والياً في الكوفة وكان في تدبيره اضطراب وكانت الأمراء تتحبب إلى الرعية بزيادة المكاييل، أما هو فنقصها ولم يزد فيها. وفي ذلك يقول بعض رجاز الكوفة:

يا ويلنا قد ذهب الوليد وجاءنا مجوّعاً سعيد

ينقص في الصاع ولا يزيد

وكان ابنه من الخطباء أيضاً وهو عمرو بن سعيد وكان يسمى الأشدق يقال إن ذلك إنما قيل له لتشادقه في الكلام وقال آخرون بل كان أفقم مائل الذقن ولذلك قال عبيد بن زياد حين أهوى بيده إلى عبد الله بن معاوية (يدك عنه يا لطيم الشيطان ويا عاصي الرحمن) وهذا خلاف ما يدل عليه قول الشاعر فيه:

تشادق حتى مال بالقول شدقه وكل خطيب، لا أبا لك، أشدق

وكان معاوية قد دعا به مرة في غلمة من قريش فلما استنطقه قال: إن أول كل مركب صعب وإن مع اليوم غدا. وقال له معاوية: إلى من أوصى بك أبوك؟ قال: إن أبي قد أوصى إليّ ولم يوصِ بي. قال: وبأي شيء أوصاك؟ قال: بأن لا يفقد إخوانه منه إلا شخصه. فقال معاوية عند ذلك: إنّ ابن سعيد هذا هو الأشدق.

فهذا يدل على أنه إنما سمي الأشدق لمكان التشادق. ثم كان بعد عمرو بن سعيد، سعيد بن عمرو بن سعيد خطيباً أيضاً كأبيه وجده وكان ناسباً أيضاً وكان

أعظم الناس كبراً وقيل له عند الموت إن المريض ليستريح إلى الأنين وإلى أن يصف ما به إلى الطبيب فقال:

أجاليد من ريب المنون فلا ترى ... على هالك عيناً لنا الدهر تدمع

ودخل على عبد الملك مع خطباء قريش وأشرافهم فتكلموا من قيام وتكلم وهو جالس فتبسم عبد الملك وقال: لقد رجوت عثرته ولقد أحسن حتى خفت عثرته.

فسعيد بن عمرو بن سعيد خطيب ابن خطيب ابن خطيب.

ومن الخطباء سهل بن عمرو الأعلم أحد بني حسن بن معيص وكان يكنى أبا يزيد وكان عظيم القدر شريف النفس صحيح الإسلام وكان قبل إسلامه يخطب ضد النبي (صلى الله عليه وسلم) وكان عمر بن الخطاب قال للنبي (صلى الله عليه وسلم) انزع ثنيتيه السفليين حتى يدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً أبداً فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لا أمثل فيمثل الله بي وإن كنت نبيّاً دعه يا عمر فعسى أن يقوم مقاماً نحمده. ثم أنه أسلم فلما هاج أهل مكة عند الذي بلغهم من وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قام خطيباً فقال:

أيها الناس إن يكن محمد قد مات فإن الله حي لم يمت وقد علمتم أني أكثركم قتباً في بر وجارية في بحر فأقروا أميركم وأنا ضامن وإن لم يتم الأمر أن أردها عليكم. فسكن الناس. ووقف مرة على باب عمر بن الخطاب هو وعتبة بن حصن والأقرع بن حابس وجماعة من غيرهم فخرج الآذن فقال أين بلال أين صهيب أين سليمان، أين عمار، ولم يذكر غير هؤلاء فتمعرت وجوه القوم فقال سهيل: لِمَ تتمعر وجوهكم دعوا ودعينا فأسرعوا وأبطأنا ولئن حسدتموهم على باب عمر لما أعد الله لهم في الجنة أكثر.

ومن الخطباء من خزاعة بن مازن أبو عمرو وأبو سفيان ابنا العلاء بن عمار بن العريان فأما أبو عمرو فكان أعلم الناس بأمور العرب مع صحة سماع وصدق لسان.

قال الجاحظ: وحدثني الأصمعي قال: جلست إلى أبي عمرو عشر حجج ما

سمعته يحتج ببيت إسلامي قال وقال مرة لقد كثر هذا المحدث وحسن حتى هممت أن آمر فتياننا بروايته يعني شعر جرير والفرزدق وأشباههما.

قال الجاحظ: وحدثني أبو عبيدة قال: كان أبو عمرو أعلم الناس بالعرب والعربية وبالقراءة والشعر وأيام الناس. قال وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف. ثم إنّه تقرأ فأحرقها كلها فلما رجع بعد إلى علمه الأول لم يكن عنده إلا ما حفظه بقلبه وكان عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية.

وفي أبي عمرو بن العلاء يقول الفرزدق:

ما زلت أفتح أبواباً وأغلقها حتى أتيت أبا عمرو بن عمّار

قال الجاحظ: فإذا كان الفرزدق وهو راوية الناس وشاعرهم وصاحب أخبارهم يقول فيه مثل هذا القول فهو الذي لا يشك في خطابته وبلاغته.

وقد قال يونس: لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس وفي أبي عمرو ابن العلاء يقول مكي بن سوادة:

الجامع العلم ننساه ويحفظه والصادق القول إن أنداده كذبوا

وكذلك أخوه أبو سفيان بن العلاء كان ناسباً خطيباً وكلاهما كناهم أسماؤهما.

ومن الخطباء خالد بن سلمة المخزومي من قريش وهو ذو الشفة. قال الشاعر:

فما كان قائلهم دغفل ولا الحيقطان ولا ذو الشّفه

واجتمع يوماً بجحدب التميمي وهو خطيب أيضاً فقال له والله ما أنت من حنظلة الأكرمين ولا سعد الأكثرين ولا عمر الأسدين وما في تميم خير بعد هؤلاء. فقال له جحدب: والله إنك لمن قريش وما أنت من بيتها ولا ثبوتها ولا من شوارها وخلافتها ولا من أهل سدانتها وسقايتها.

وأما دغفل المذكور في قول الشاعر المتقدم فهو دغفل بن يزيد بن حنظلة الخطيب الناسب. وأما الحيقطان فهو عبد أسود وكان خطيباً لا يبارى. وقال عبد الملك لخالد بن سلمة المخزومي: من أخطب الناس؟ قال: أنا. قال: ثم من؟ قال: سيد جذام يعني روح بن زنباع. قال: ثم من؟ قال: أخيفش ثقيف يعني

الحجاج. قال: ثم من؟ قال: أمير المؤمنين. قال: ويحك جعلتني رابع أربعة. قال: نعم هو ما سمعت. وذكر الجاحظ دغفلاً وقال: لم يدرك الناس مثله لساناً وعلماً وحفظاً. قال ومن هذه الطبقة زيد بن الكيس النمري من بني هلال وقال سماك العكلي:

فسائل دغفلاً وأخا هلال ونخاراً بنبوك البقينا

ومن الخطباء عبيد الله بن زياد بن ظبيان التيمي العايشي وكان أبوه زياد خطيباً أيضاً ودخل عبيد الله على أبيه وهو يكيد بنفسه فقال له أبوه: ألا أوصي بك الأمير زياداً قال لا. قال: ولِمَ؟ قال: إذا لم يكن للحي إلا وصية الميت فالحي هو الميت.

وأخذ هذا المعنى بعض الشعراء فنظمه فقال:

إذا ما الحي عاش بظل ميت فذاك الميت حي وهو ميت

وكان عبيد الله أفتك الناس وأخطب الناس وهو الذي أتى باب مالك بن مسمع ومعه نار ليحرق عليه داره وقد كان نابه أمر فلم يرسل إليه قبل الناس فأشرف عليه مالك وقال: مهلاً يا أبا مطر فوالله إن في كنانتي سهماً أثابه أوثق مني بك. قال: وإنك لتعدني في كنانتك فوالله لو أن قمت فيها لطلتها ولو قعدت فيها لخرقتها. فقال مالك مهلاً أكثر الله في العشيرة مثلك قال لقد سألت الله شططاً.

ودخل عبيد الله على عبد الملك بن مروان بعد أن أتاه برأس مصعب بن الزبير ومعه ناس من وجوه بكر بن وائل فأراد أن يقعد معه على سريره. فقال له عبد الملك: ما بال الناس يزعمون أنك لا تشبه أباك. قال: والله لأنا أشبه بأبي من الليل بالليل والغراب بالغراب والماء بالماء ولكن إن شئت أنبأتك بمن لا يشبه أباه. قال: ومن ذاك. قال: من لم يولد لتمام ولم تنضجه الأرحام ولم يشبه الأخوال والأعمام. قال: ومن ذلك؟ قال: ابن عمي سويد بن منجوف. قال عبد الملك أوكذلك أنت يا سويد قال نعم فلما خرجا من عنده أقبل عليه سويد فقال وريت بك زنادي والله ما يسرني أنك نقصته حرفاً واحداً مما قلت له وإن لي حمر النعم قال وأنا والله ما يسرني بحلمك اليوم عني سود النعم. قلت لله در عبيد الله كيف قدر

أن يرد على عبد الملك قوله في وجهه مواربة من حيث لم يدعه يشعر بذلك ولله در سويد حيث علم ما أراد عبيد الله فصدقه.

وقال أشيم بن شقيق بن ثور لعبيد الله بن زياد بن ظبيان ما أنت قائل لربك وقد حملت رأس مصعب بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان. قال: اسكت فأنت يوم القيامة أخطب من صعصعة بن صوحان.

ومن الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون عبد الله بن عباس، قالوا خطبنا وعثمان (رضي الله عنه) محاصر خطبة لو شهدتها الترك والديلم لأسلمتا وذكره حسان بن ثابت فقال:

إذا قال لم يترك مقالاً لقائل	بملتقطات لا ترى بينها فضلا
كفى وشفى ما في النفوس ولم يدع	لذي اربة في القول جداً ولا هزلا
سموت إلى العليا بغير مشقة	فقلت ذراها لا دنيا ولا وغلا

قال الحسن: كان عبد الله بن عباس أول من عرف بالبصرة، صعد المنبر فقرأ البقرة وآل عمران ففسرهما حرفاً حرفاً وكان والله مثجاً يسيل غرباً وكان يسمى البحر وحبر قريش وقال النبي (صلى الله عليه وسلم) اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل. ونظر إليه عمر وهو يتكلم فقال: شنشنة أعرفها من اخزم، أراد عمر (رضي الله عنه) إني أعرف فيك مشابهة لأبيه في رأيه وعقله.

ويقال إنه لم يكن لقرشي مثل رأي العباس ويقال أيضاً إنه لم يرَ بنو أب أبعد قبوراً من بنيه، عبد الله بن عباس بالطائف والفضل بالشام وعبيد الله بالمدينة وقثم بسمرقند وسعد بإفريقية.

ومن خطباء بني هاشم أيضاً داوود بن علي وكان يكنى أبا سليمان وكان أنطق الناس وأجودهم ارتجالاً واقتضاباً للقول ويقال إنه لم يتقدم في تحبير خطبة قط. قال الجاحظ وله كلام كثير معروف محفوظ فمن ذلك خطبته على أهل مكة (شكراً شكراً أما والله ما خرجنا لنحتفر فيكم نهراً ولا لنبني فيكم قصراً، أظن عدو الله إن لم نظفر به أن أرخي له في زمامه حتى عثر في فضل خطامه فالآن عاد الأمر في نصابه وطلعت الشمس من مطلعها وأخذ القوس باريها وعاد النبل إلى النزعة ورجع

الأمر إلى مستقره في أهل بيت نبيكم أهل بيت الرأفة والرحمة) قلت وفي كلامه هذا القليل تكرار كثير كما تراه.

ومن خطباء بني هاشم ثم من ولد جعفر بن سليمان، سليمان بن جعفر والي مكة قال المكي: سمعت مشايخنا من أهل مكة يقولون: إنه لم يرد عليهم أمير منذ عقلوا الكلام إلا وسليمان أبين منه قاعداً وأخطب منه قائماً.

ومن الخطباء خالد بن صفوان الأهتمي وكذلك أبوه صفوان بن عبد الله بن الأهتم كان خطيباً رئيساً.

قال الجاحظ زعموا جميعاً أنه أي خالد بن صفوان كان عند أبي العباس أمير المؤمنين وكان من سماره وأهل المنزلة عنده فنخر عليه ناس من بلحارث بن كعب وأكثروا في القول فقال أبو العباس لم لا تتكلم يا خالد؟ فقال أخوال أمير المؤمنين وعصبته قال فأنتم أعمام أمير المؤمنين وعصبته قال خالد وما عسى أن أقول لقوم كانوا بين ناسج برد ودابغ جلد وسائس قرد وراكب عرد دل عليهم هدهد وغرقتهم فأرة وملكتهم امرأة.

قال الجاحظ: فلئن كان خالد قد فكر وتدبر هذا الكلام فإنه للراوية الحافظ والمؤلف المجيد، ولئن كان هذا شيئاً حضره حين حرّك وبسط فما له نظير في الدنيا. قال فتأمل هذا الكلام فإنك ستجده مليحاً مقبولاً وعظيم القدر جليلاً ولو خطب اليماني بلسان سحبان وائل حولاً كريتاً ثم صك بهذه الفقرة ما قامت له قائمة. قال وكان خالد أذكر الناس لأول كلامه وأحفظهم لكل شيء سلف من منطقه وقال مكي بن سوادة في صفته له:

عليم بتنزيل الكلام ملقن ... ذكور لما سداه أول أولا
يبذ قريع القوم في كل محفل ... وإن كان سحبانَ الخطيبُ ودغفلا
ترى خطباء الناس يوم ارتجاله ... كأنهم الكروان عاين أجدلا

وكان خالد يقارض شبيب بن شيبة لاجتماعهما على القراية والمجاورة والصناعة فذكر شبيب عنده مرة فقال: وهذا كلام ليس يعرف قدره إلا الراسخون في هذه الصناعة وهو يدل على أن خالداً يحسن أن يسب سب الأشراف. وكان

خالد جميلاً ولم يكن بالطويل فقالت له امرأة إنك لجميل يا أبا صفوان قال وكيف تقولين هذا وما فيّ عمود الجمال ولا رداؤه ولا برنسه. فقيل له ما عمود الجمال؟ فقال الطول ولست بطويل ورداؤه البياض ولست بأبيض وبرنسه سواد الشعر وأنا أشمط ولكن قولي إنك لمليح ظريف.

قال الجاحظ ولكلام خالد كتاب يدور في أيدي الوراقين.

ومن الخطباء حنظلة بن ضرار وهو من خطباء بني ضبّة وقد أدرك الإسلام وطال عمره حتى أدرك يوم الجمل وقيل له ما بقي منك قال أذكر القديم وأنسى الجديد وآرق بالليل وأنام وسط القوم.

ومن خطباء بني ضبّة وعلمائهم مشجور بن غيلان بن خرشة وكان مقدماً في المنطق وهو الذي كتب إلى الحجاج أنهم قد عرضوا عليّ الذهب والفضة فما ترى أن آخذ. قال أرى أن تأخذ الذهب فذهب عنه هارباً ثم قتله بعد. وذكره القلاح بن حزن المنقري فقال:

أمثال مشجور قليل ومثله	فتى الصدق إن صفقته كل مصفق
وما كنت أشريه بدنيا عريضة	ولا بابن خال بين غرب ومشرق
إذا قال بذّ القائلين مقالة	ويأخذ من أكفائه بالمخنق

ومن خطباء الخوارج قطري بن الفجاءة أحد بني كنانة بن حرقوص وكنيته أبو نعامة في الحرب وأما في السلم فكنيته أبو محمد. وقد ذكر الجاحظ غيره ممن كانت له كنيتان في الحرب والسلم منهم عامر بن الطفيل كانت كنيته في الحرب أبا عقيل ويكنى في السلم بأبي علي.

ومنهم يزيد بن مزيد يكنى في السلم بأبي خالد وفي الحرب بأبي الزبير. وهو، أعني قطري بن الفجاءة، أحد رؤساء الأزارقة وكان خطيباً فارساً خرج في زمن مصعب بن الزبير وبقي عشرين سنة وكان آخر من بعث إليه سفيان بن الأبرد الكلبي وقتله سورة بن الجبر الدارمي من بني أبان بن دارم وله خطبة طويلة مشهورة سنذكرها في الخطب.

ومن خطباء الخوارج ابن صديقة وهو القاسم بن عبد الرحمن بن صديقة وكان صفرياً خطيباً ناسباً ويشوبه ببعض الظرف والهزل.

ومن علماء الخوارج شبيل بن غرزة[1] الضبعي صاحب الغريب وكان راوية خطيباً وشاعراً ناسباً وكان سبعين سنة رافضياً ثم انتقل خارجياً صفرياً.

ومن علماء الخوارج وخطبائهم وأئمتهم الضحاك بن قيس أحد بني عمرو بن محلم بن ذهب بن شيبان ويكنى أبا سعيد وقد ملك العراق وسار في خمسين ألفاً وبايعه عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وسليمان بن هشام بن عبد الملك وصلّيا خلفه.

وقال شاعرهم:

ألـــم تـــرَ أن الله أظـــهـــر ديـــنـــه وصلّت قريش خلف بكر بن وائل

ومن خطبائهم وعلمائهم نصر بن ملحان وكان الضحاك ولاّه الصلاة بالناس والقضاء بينهم.

ومن علمائهم وخطبائهم وشعرائهم وقعدتهم وأهل الفقه منهم عمران بن حطان ويكنى أبا شهاب وقد ذكرناه فيما سبق في الخطباء الشعراء. ومن خطبائهم وفقهائهم وعلمائهم المقعطل قاضي عسكر الأزارقة أيام قطري.

ومن الخطباء معبد بن طوق العنبري دخل على بعض الأمراء فتكلم وهو قائم فأحسن فلما جلس تلهيع في كلامه فقيل له ما أظرفك قائماً وأموقك قاعداً. قال إني إذا قمت جددت وإذا قعدت هزلت. فقال له: ما أحسن ما خرجت منها.

ومن خطباء العرب المشهورين الذين يضرب بهم المثل في الفصاحة والبيان سحبان وائل وله خطبة مشهورة تسمى الشوهاء وقيل ذلك لها من حسنها فإن الشوهاء كما تطلق على القبيحة تطلق على الجميلة أيضاً فهي من الأضداد في اللغة. وذلك أنه خطب بها عند معاوية فلم ينشد شاعر ولم يخطب خطيب. قال الجاحظ والعرب قد ذكروا من خطب العرب العجوز وهي خطبة لآل رقبة ومتى تكلموا فلا بد لهم منها أو من بعضها والعذراء وهي خطبة قيس بن خارجة لأنه كان أبا عذرها والشوهاء وهي خطبة سحبان وائل.

ومن خطباء العرب أبو عمار الطائي كان خطيب مذحج كلها فبلغ النعمان حسن حديثه فحمله على منادمته وكان النعمان أحمر العينين أحمر الجلد أحمر الشعر

---

(١) وصوابه عزرة كما جاء في البيان والتبيين ١/٣٤٣. (عبد الحميد الرشودي).

وكان شديد العربدة قتّالاً للندماء. فنهاه أبو قردودة الطائي عن منادمته فلما قتله رثاه فقال:

إني نبهت ابن عمار وقلت له ... لا تأمنن أحمر العينين والشعره
إن الملوك متى تنزل بساحتهم ... تطر بنارك من نيرانهم شرره
يا جفنة كإزاء الحوض قد هدموا ... ومنطقاً مثل وشي اليمنة الحبره

ومن خطباء غَطَفَان في الجاهلية خويلد بن عمرو العشراء بن جابر بن عقيل بن هلال بن سمي بن مازن بن فزارة. وهو خطيب يوم الفجار المشهور من أيام العرب.

ومن الخطباء القدماء كعب بن لؤي وكان يخطب على العرب عامة ويحض كنانة خاصة على البر فلما مات أكبروا موته فلم تزل كنانة تؤرخ بموت كعب بن لؤي إلى عام الفيل.

ومن الخطباء مرة بن فهم التليد من خطباء عمان وهو الخطيب الذي أوفده المهلب إلى الحجاج.

ومن خطباء اليمن ثم من خمير الصباح بن شقي الحميري وكان أخطب العرب. ومنهم ثم من الأنصار قيس بن الشماس. ومنهم ثابت بن قيس بن الشماس وهو خطيب النبي (صلى الله عليه وسلم). ومن خطباء الأنصار سعد بن الربيع وهو الذي اعترضت عليه ابنته النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال لها من أنت فقالت ابنة الخطيب النقيب الشهيد سعد بن الربيع.

ومن الخطباء الأبيناء العلماء الذين جروا من الخطابة على أعراق قديمة شبيب ابن شيبة بن عبد الله بن عبد الله بن الأهتم ويقال إنهم لم يروا قط خطيباً بلدياً إلا وهو في أول تكلفه لتلك المقامات كان مستثقلاً مستصلفاً أيام رياضته كلها إلى أن يتوقع وتستجيب له المعاني ويتمكن من الألفاظ إلا شبيب بن شيبة فإنه ابتدأ بحلاوة ورشاقة وسهولة وعذوبة فلم يزل يزداد منها حتى صار في كل موقف يبلغ بقليل من الكلام ما يبلغه الخطباء المصاقع بكثيره وقال الراجز:

إذا غدت سعد على شيبها ... على فتاها وعلى خطيبها
من مطلع الشمس إلى مغيبها ... عجبت من كثرتها وطيبها

قال الجاحظ: وحدثني صالح بن خاقان قال: قال شبيب بن شيبة: الناس موكلون بتفضيل جودة الابتداء وبمدح صاحبه وأنا موكل بتفضيل جودة القطع وبمدح صاحبه وحظ جودة القافية وإن كانت كلمة واحدة أرفع من حظ سائر البيت.

ثم قال شبيب فإن ابتليت بمقام لا بد لك فيه من الإطالة فقدم أحكام البلوغ في شرف التجويد وإياك أن تعدل بالسلامة شيئاً فإن قليلاً كان كافياً خير من كثير غير شاف. وقال شبيب بن شيبة اطلب الأدب فإنه دليل على المروءة وزيادة في العقل وصاحب في الغربة وصلة في المجلس. وقال شبيب للمهدي يوماً: أراك الله في بنيك ما أرى أباك فيك، وأرى الله بنيك فيك ما أراك في أبيك.

وقال المهدي: كان شبيب بن شيبة يسامرني في طريق خراسان فيتقدمني بصدر دابته وقال لي ينبغي لمن ساير خليفة أن يكون بالموضع الذي أراد الخليفة أن يسأله عن شيء لا يلتفت إليه ويكون من ناحية إن التفت لم تستقبله الشمس قال فبينا نحن كذلك إذ انتهينا إلى مخاضة فأقحمت دابتي ولم يقف وأتبعني فملأ ثيابي ماء وطيناً. قال: فقلت: يا أبا معمر ليس هذا في الكتاب.

ومن الخطباء المصاقع: جعفر بن يحيى بن خالد قال ثمامة بن أشرس: كان جعفر بن يحيى أنطق الناس قد جمع الهدو والتمهل والجزالة والحلاوة وإفهاماً يغنيه عن الإعادة ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لاستغنى جعفر عنها كما استغنى عن الإعادة. وقال مرة ما رأيت أحداً كان لا يتحبس ولا يتوقف ولا يتلجلج ولا يتنحنح ولا يترتقب لفظاً قد استدعاه من بعد ولا يلتمس التخلص إلى معنى قد تعصى عليه طلبه أشد اقتداراً ولا أقل تكلفاً من جعفر بن يحيى واشتهر بحسن التوقيع. قال الجاحظ: قال جعفر بن سعيد رضيع أيوب بن جعفر وحاجبه قال: ذكرت لعمرو بن مسعدة توقيعات جعفر بن يحيى. فقال: قد قرأت لأم جعفر توقيعات في حواشي الكتب وأسافلها فوجدتها أجود اختصاراً وأجمع للمعاني. وقال ثمامة: سمعت جعفر بن يحيى يقول لكتابه: إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيع فافعلوا.

ومن الخطباء ثمامة بن أشرس الذي وصف لنا جعفر بن يحيى المتقدم ذكره آنفاً بما وصف. وقال الجاحظ: وهذه الصفات التي ذكرها ثمامة بن أشرس فوصف بها جعفر بن يحيى كان ثمامة قد انتظمها لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره. قال وما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف ولا من سهولة المخرج مع السلامة من التكلف ما كان بلغه وكان لفظه في وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك.

وقال بعض الكتاب معاني ثمامة الظاهرة في ألفاظه الواضحة في مخارج كلامه كما وصف الحزيمي[1] شعر نفسه في مديح أبي دلف حيث يقول:

له كلم فيك معقولة ... إزاء القلوب كركب وقوف

ومن الخطباء زرعة بن ضمرة من بني هلال بن عامر وهو الذي قيل له لولا غلو فيه ما كان كلامه إلا الذهب. وقام عند معاوية بالشام خطيباً فقال معاوية: يا أهل الشام هذا خالي فأتوني بخال مثله. وكان النعمان بن زرعة بن ضمرة من أخطب الناس وهو أحد من كان تخلص من الحجاج من فلّ ابن الأشعث بالكلام اللطيف.

ومن الخطباء الحجاج بن يوسف الثقفي وهو الذي ولي العراق عشرين سنة ومات في أيام الوليد بن عبد الملك بواسط المدينة التي بناها هو في العراق وكانت وفاته في رمضان سنة خمس وتسعين وله ثلاث وخمسون سنة. وقال ابن العربي في المسامرات إن عدد من قتلهم الحجاج صبراً مائة وعشرون ألفاً قال: ومات في حبسه خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة. وكان الحجاج صغير العينين أخيفش مسلّق الأجفان ولذلك قال ابن أرقم النميري وكان الحجاج جعله على بعض شرط إبان بن مروان ثم حبسه فلما خرج قال:

طليق الله لم يمنن عليه ... أبو داوود وابن أبي كثير

ولا الحجاج عيني بنت ماء ... تقلّب طرفها حذر الصقور

لأن طير الماء لا يكون أبداً إلا منسلق الأجفان.

---

(١) كذا ورد في المطبوع والصواب الخريمي كما في البيان والتبيين ١/ ١١١. (عبد الحميد الرشودي).

قال أبو الحسن المدائني: قال الحجاج لأنس بن مالك حين دخل عليه في شأن ابنه عبد الله وكان خرج مع ابن الأشعث: لا مرحباً بك ولا أهلاً لعنة الله عليك من شيخ جوال في الفتنة مرة مع أبي تراب ومرة مع ابن الأشعث والله لأقلعنك قلع الصمغة ولأعصبنك عصب السلمة ولأجردنك تجريد الضب.

قال أنس: من يعني الأمير أبقاه الله. قال: إياك أعني أصم الله صداك. قال فكتب أنس بذلك إلى عبد الملك فكتب عبد الملك إلى الحجاج:

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن المستفرمة بعجم الزبيب والله لقد هممت أن أركلك برجلي ركلة تهوي بها في نار جهنم. قاتلك الله يا أخيفش العينين أصك الرجلين أسود الجاعرتين والسلام.

قوله أصك الرجلين تصك إحداهما الأخرى عند المشي وقول الحجاج لأنس لأعصبنك عصب السلمة معناه لأشدن يديك ورجليك لأن الرعاة تعصب أغصان الأشجار بعضها إلى بعض وتخبطها بالعصيّ حتى يسقط الورق فترعاه الماشية. قال أبو الحسن وغيره أراد الحجاج الحج فخطب الناس فقال: أيها الناس إني أريد الحج وقد استخلفت عليكم ابني محمداً هذا وأوصيته بخلاف ما أوصى به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الأنصار: إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أوصى أن يقبل من محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم. ألا وإني أوصيته أن لا يقبل من محسنكم ولا يتجاوز عن مسيئكم ألا وإنكم ستقولون مقالة ما يمنعكم من إظهارها إلا مخافتي ألا وإنكم ستقولون بعدي لا أحسن الله له الصحابة ألا وإني معجل لكم الإجابة لا أحسن الله الخلافة عليكم ثم نزل.

وكان يقول في خطبه: أيها الناس إن الكف عن محارم الله أيسر من الصبر على عذاب الله.

وخطب الحجاج يوماً فقال: إن الله أمرنا بطلب الآخرة وكفانا مؤنة الدنيا فليتنا كفينا مؤنة الآخرة وأمرنا بطلب الدنيا فسمعها الحسن البصري فقال: هذه ضالة المؤمن خرجت من قلب المنافق.

ولقي الحجاج أعرابياً فقال له ما بيدك. قال: عصاي أركزها لصلاتي وأعدها

لعداتي وأسوق بها دابتي وأقوى بها على سفري وأعتمد عليها في مشيتي ليتسع خطوي وأثب بها على النهر وتؤمنني العثر وألقي عليها كسائي فيقيني الحر ويجنبني القر وتدني إلي ما بعد عني وهي محمل سفرتي وعلاقة أدواتي أقرع بها الأبواب وألقي بها عقور الكلاب وتنوب عن الرمح في الطعان وعن السيف عند منازلتي الأقران ورثتها عن أبي وسأورثها ابني من بعدي وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى. فبهت الحجاج وانصرف.

قال الهيثم بن عدي: قدمت وفود العراق على سليمان بن عبد الملك بعدما استخلف وكان حاقداً على الحجاج يبغضه أشد البغض فأمر الوفود بشتم الحجاج فقاموا يشتمونه. فقال بعضهم إن عدو الله الحجاج كان زباباً قنْوَراً بن قنور لا نسب له في العرب. فقال سليمان: أي شتم هذا إن عدو الله الحجاج كتب إلي: إنما أنت نقطة من مداد فإن رأيت فيّ ما رأى أبوك وأخوك كنت لك كما كنت لهما وإلا فأنا الحجاج وأنت النقطة فإن شئت محوتك وإن شئت أثبتك فالعنوه لعنة الله. فأقبل الناس يلعنونه فقام ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري فقال: يا أمير المؤمنين إنا نخبرك عن عدو الله بعلم. قال: هات. قال: كان عدو الله يتزين تزين المومسة ويصعد المنبر فيتكلم بكلام الأخيار فإذا نزل عمِلَ عَمَل الفراعنة وأكذب في حديثه من الدجال. فقال سليمان لرجاء بن حيوة هذا وأبيك الشتم لا ما تأتي به السفلة.

وقوله زباب هو كسحاب فأر عظيم أصم تضرب العرب به المثل في السرقة فتقول أسرق من زبابة. والقنور: الشرس الصعب.

وخطب الوليد بن عبد الملك فقال: إن أمير المؤمنين عبد الملك كان يقول: إن الحجاج جلدة ما بين عينيّ ألا وإنه جلدة وجهي كله.

وقوله إن الحجاج جلدة ما بين عيني كناية عن أنه عزيز مكرّم عنده قال الشاعر:

يديرونني عن سالم وأديرهم ... وجلدة بين العين والأنف سالم

وخطب الوليد أيضاً بعد وفاة الحجاج وتوليته يزيد بن أبي مسلم مكانه قال: إنما مثلي ومثل يزيد بن أبي مسلم بعد الحجاج كمن سقط منه درهم فأصاب ديناراً.

وقال أبو الحسن وغيره: قالوا: دخل يزيد بن أبي مسلم على سليمان بن عبد الملك وكان يزيد دميماً فلما رآه سليمان قال على رجل أجرّك رسنك وسلطك على المسلمين لعنة الله فقال يا أمير المؤمنين: إنك رأيتني والأمر عني مدبر ولو رأيتني والأمر عليّ مقبل استعظمت من أمري ما استصغرت. قال: فقال سليمان: افترى الحجاج بلغ قعر جهنم بعد فقال يزيد: يا أمير المؤمنين يجيء الحجاج يوم القيامة بين أبيك وأخيك قابضاً على يمين أبيك وشمال أخيك فضعه من النار حيث شئت.

وذكر صالح بن سليمان عن عتبة بن عمر بن عبد الرحمن بن الحارث قال: ما رأيت عقول الناس إلا قريباً بعضها من بعض إلا ما كان من عقل الحجاج بن يوسف وإياس بن معاوية فإن عقولهما كانت ترجح على عقول الناس كثيراً. وقال رؤبة بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء: إنهما لم يريا قرويين أفصح من الحسن والحجاج.

وقال أبو الحسن قال الحجاج لمعلم ولده: علّم ولدي السباحة قبل الكتابة فإنهم يصيبون من كتب عنهم ولا يصيبون من يسبح عنهم. قال وضرب الحجاج أعناق الأسرى، فلما قدموا إليه رجلاً ليضرب عنقه قال: والله لئن كنا أسأنا في الذنب فما أحسنت في العفو. فقال الحجاج: أفٍ لهذه الجيف أما كان فيها أحد يحسن مثل هذا، وأمسك عن القتل.

قال أبو الحسن أول من أجرى في البحر السفن المقيّرة المسمرة غير المخرزة والمدهونة وغير ذوات الجآجي، وكان أول من عمل المحامل أيضاً الحجاج وفيه قال بعض الرجاز:

أول عبد عمل المحاملا ... أخزاه ربي عاجلاً أو آجلا

ولما مات الحجاج خرجت عجوز من داره وهي تقول:

اليوم يرحمنا من كان يغبطنا ... واليوم نتبع من كانوا لنا تبعا

ومن الخطباء واصل بن عطاء وكنيته أبو حذيفة وهو الذي زعم أن جميع المسلمين كفروا بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقيل له وعليٌّ أيضاً فأنشد:

وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا

وكان واصل بن عطاء ذا لثغة في حرف الراء وكان قبيح اللثغة شنيعها ولا يستطيع النطق بها البتة ولكنه مع لثغته في حرف الراء كان من الفصاحة بالمكان الأعلى لأنه كان ذا قدرة عظيمة على البيان بحيث كان يتجنب الراء إذا خطب ويسقطها من كلامه إذا تكلم فجاءت خطبه خالية من شناعة تلك اللثغة.

قال الجاحظ: من أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه وإخراجها من حروف منطقه فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ويناضله ويساجله ويتأتى لسره والراحة من هجنته حتى انتظم له ما حاول، واتسق له ما أمل حتى صار لغرابته مثلاً ولظرافته معلماً. قال ولولا استفاضة هذا الخبر وظهور هذه الحال لما استجزنا الإقرار به والتأكيد له قال: ولست أعني خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة لأن ذلك يحتمل الصنعة وإنما عنيت مُحاجّة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان.

واجتمع بعض الخطباء مرة عند عبد الله بن عبد العزيز والي العراق وهم خالد ابن صفوان وشبيب بن شيبة والفضل بن عيسى وكان واصل بن عطاء معهم فخطبوا وارتجل هو خطبة نزع منها الراء فكانت مع ذلك أطول من خطبهم. وكان بشار بن برد كثير المدح لواصل بن عطاء قبل أن يدين بالرجعة ويكفّر جميع الأمة وكان قد فضل على خالد بن صفوان وشبيب بن شيبة والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز فقال:

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة من خطبة بدهت من غير تقدير

وإن قولاً يروق الخالدين معاً كمرجل القين لما حُفّ باللهب

وقال بشار:

تكلف القول والأقوام قد حفلوا وحبّروا خطباً ناهيك من خطب

فقام مرتجلاً تغلي بداهته كمرجل القين لما حُفّ باللهب

وجانب الراء لم يشعر به أحد قبل التصحف والإغراق في الطلب

وقال في كلمة له يعني تلك الخطبة أيضاً:

فهذا بديه لا كتحبير قائل ... إذا ما أراد القول زوّره شهرا

وقال صفوان الأنصاري في ذلك أيضاً:

فسائل بعبد الله في يوم حفله ... وذاك مقام لا يشاهده وغد

أقام شبيباً وابن صفوان قبله ... بقول خطيب لا يجانبه القصد

وقام ابن عيسى ثم قفّاه واصل ... فأبدع قولاً ما له في الورى ند

فما نقصته الراء إذ كان قادراً ... على تركها واللفظ مطرد سرد

ففضل عبد الله خطبة واصل ... وضوعف في قسم الصلاة له الشكر

فأقنع كل القوم شكر حبائهم ... وقلل ذاك الضعف في عينه الزهد

والشكر هو العطاء. وبالجملة فقد كان واصل بن عطاء في تركه الراء في خطبه ومحاوراته آية من آيات البلاغة. ولما هجا بشار واصلاً وصوّب رأي إبليس في تقديم النار على الطين قال واصل عند ذلك: «أما لهذا الملحد الأعمى المشنف المكنى بأبي معاذ من يقتله، أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه ويقتله في جوف منزله وفي يوم حفله، ثم كان لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي».

فانظر كيف تجنب الراء في كلامه هذا مع ما ترى من سلاسته وقلة ظهور التكلف فيه حتى أنك لا تظن به التكلف مع امتناعه من حرف كثير الدوران في الكلام، ألا ترى أنه حين لم يستطع أن يقول بشار وابن برد قال المكنّى بأبي معاذ، وحين لم يستطع أن يقول المرعث جعل المشنف بدلاً من المرعث والملحد بدلاً من الكافر وقال إن الغيلة سجية من سجايا الغالية ولم يذكر المنصورية ولا المغيرية لمكان الراء، وقال لبعثت إليه من يبعج بطنه ولم يقل لأرسلت إليه من يبقر بطنه، وقال على مضجعه ولم يقل على فراشه، وكان واصل إذا أراد أن يذكر البر قال القمح والحنطة، والقمح لغة شامية، والحنطة لغة كوفية هذا وهو يعلم أن لغة من قال بر أفصح من لغة من قال قمح أو حنطة.

قال قطرب أنشدني ضرار بن عمرو قول الشاعر في واصل:

ويجعل البر قمحاً في تصرفه ... وجانب الراء حتى احتال للشعر
ولم يطق مطراً والقول يعجله ... فعاد بالغيث إشفاقاً من المطر

قال وسألت عثمان البري كيف كان واصل يصنع في العدد فكيف كان يصنع بعشرة وعشرين وأربعين وكيف كان يصنع في القمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر رمضان وكيف كان يصنع بالمحرم وصفر وربيع الأول وربيع الآخر وجمادى الآخرة ورجب فقال ما لي فيه قول إلا ما قال صفوان:

ملقن ملهم فيما يحاوله ... جم خواطره جواب آفاق

وكان واصل طويل العنق جداً وكان يلقب بالغزال قال بشار:

ما لي أشايع غزالاً له عنق ... كنقنق الدوّ إن ولى وإن مثلا

ومما يدل على أنه كان غزالاً قول إسحاق بن سويد العِدوي:

برئت من الخوارج لست منهم ... من الغزال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا علياً ... يردون السلام على السحاب
ولكني أحب بكل قلبي ... واعلم أن ذاك من الصواب
رسول الله والصديق حباً ... به أرجو غداً حسن الثواب

وقال قوم: إن واصل بن عطاء لم يكن غزالاً وإنما قيل له الغزال لكثرة جلوسه في سوق الغزالين إلى أبي عبد الله مولى قطن الهلالي. فقول الناس واصل الغزال هو كقولهم لخالد الفقيه، خالد الحذاء مع أنه لم يكن حذاء بل كان أيضاً يكثر الجلوس في سوق الحذائين وكقولهم هشام الدستواني لأن الإباضية كانت تبعث إليه من صدقاتها بثياب دستوانية فكان يكسوها الأعراب الذين يكونون بالحباب فأجابوه إلى قول الإباضية وكانوا قبل ذلك لا يزوجون الهجناء فأجابوه إلى التسوية وزوجوا هجيناً. وكما قالوا أبو مسعود البدري لأنه كان نازلاً على ذلك الماء، وكما قالوا أبو مالك السدي لأنه كان يبيع الخمر في سدة المسجد. فهذا هو احتجاج الذين زعموا أن واصلاً لم يكن غزالاً ومهما كان فإن واصلاً كان يلقب بالغزال سواء كان غزالاً أو لم يكن.

قد ذكرنا لك جملة من الخطباء الأولين ممن ذكرهم الجاحظ في كتاب البيان ولكن لا على هذا الترتيب الذي رتبناه. ولقد ضربنا صفحاً عن ذكر كثيرين منهم إذ ليس من غرضنا استقصاء الخطباء هنا وإنما أثبتنا منهم هذه الجملة ليكونوا نموذجاً للقارئ وقدوة لمن حاول هذه الصنعة ونزع في منطقه هذه النزعة ولنذكر الآن بعض من عرفنا من خطباء عصرنا فنقول:

العرب اليوم أشبه ببني إسرائيل وهم في التيه وشرح هذه القضية يطول سوى أننا نقول إن فساد اللسان وجور الزمان واختلال السليقة وضعف السجايا وخور العزائم واختلاف الأهواء لمن الأسباب التي أنزلت العرب اليوم في الدرك الأسفل من المحشر البشري بعد أن صبغتهم بصبغة أعجمية وجعلتهم عباديد متفرقين شذر مذر. وإن شئت أن تجمع هذه الأسباب كلها تحت سبب عام فقل: الجهل الطويل العريض الصفيق الوثيق الذي هو على حد قول الشاعر:

وما أنت ممن يجهل العلم وحده ... بل الجهل أيضاً بل وجهلك بالجهل

فإذا كان الأمر كذلك فلا عجب أن نجد خطباء العربية قليلين في هذا العصر معدودين بالأصابع لأننا اليوم في زمان ننشد فيه:

أتى الزمان بنوه في شبيبته ... فسرهم وأتيناه على الهرم

فمن خطباء العصر الذين عرفناهم عبد العزيز التونسي وقد اجتمعت به في قسطنطينية قبل بضع سنين فرأيته من أبين الناس وكنت معجباً بحسن بيانه جداً وهو يتكلم بالعربية الفصحى دون تلجلج ولا تلعثم وقد أخبروني عنه أنه يخطب بالفرنساوية كما يخطب بالعربية.

ومنهم الشيخ عبد العزيز شاويش العالم النحرير والكاتب الشهير صاحب مجلة الهداية وله كتب ورسائل مشهورة وله تفسير للقرآن بديع جداً وهو من زعماء الحزب الوطني في مصر وقد أثار بكتاباته حرباً عواناً على الإنكليز بمصر وكان قد ناوأ في مجرى السياسة، خديوي مصر عباس حلمي باشا الذي كان من ديدنه الخنوع للإنكليز، وضايقته الحكومة المصرية حتى اضطر أن يبارح القاهرة ويقدم قسطنطينية فانضم إلى حزب الاتحاديين فيها وهناك تعرفت به وكثيراً ما زرته وجلست إليه.

ثم إن الحكومة المصرية طلبته مرة من حكومة القسطنطينية ولم يكن الحكم إذ ذاك للاتحاديين بل كان رئيس الوزارة يومئذٍ أحمد مختار باشا الملقب بالغازي، فأسلمه أحمد مختار باشا إلى الحكومة المصرية فشق ذلك على الاتحاديين واستاؤوا منه وابتأسوا به وقد قلت في ذلك قصيدة أخاطبه بها، قلت فيها بعد ذكر ما جرى:

إن العلى همست إليك بسرها	ولقد فهمتَ كلامها المهموسا
فنهضت بين المسلمين تلمهم	وتجد منهم مخلقاً ودريسا
فرماك منهم حاسدوك بتهمة	ملأوا الفضاء بزورها تدليسا
إن يبغضوكَ فإن حبك لم يزلْ	في قلب كل موحد مغروسا
والشمس تشهد أن فضلك مثلها	يحيي النفوس ويقتل الخنديسا
يا ليت شعري أي كأس مرة	لكَ أرهقوا مذ جرّعوك البوسا
وبأي سلسلة رموك مكبلاً	وبأي سجن غادروك حبيسا
قد بت من جزعي عليك منجماً	في الليل عنك أسائل البرجيسا
إن يسجنوك فإن ذكرك مطلق	يجني الثناء ويقطف التقديسا
أو يوحشوك بقعر سجنك مفرداً	فالحق عندك قد أقام أنيسا
ولئن لقيت أذىً فكم من مصلح	لقي الأذاة مفجعاً متموسا

ومن خطباء العصر الأمير شكيب إرسلان وهو عربي قح من ذوي الفصاحة واللسن يتكلم بكلام الأعراب الأقحاح وقد برّز في صناعتي المنظوم والمنثور وهو في كليهما ينسج نسيج البداوة على منوال الحضارة فترى في شعره وكتاباته جزالة البدوي ورقة الحضري وهل هو في كتاباته أبرع منه في شعره أو الأمر بالعكس هذا ما أتردد في الجواب عليه الآن لأن الذي قرأته من رسائله وأشعاره في الصحف السيارة قليل جداً بالنسبة إلى ما فاتني ولم أره. والحكم البات متوقف على استقراء ذلك واستقصائه. والأمير شكيب إرسلان من بيت رفيع العماد من أمراء لبنان ويقال إن نسبه ينتهي إلى النعمان بن المنذر.

ومن الخطباء الشيخ صالح الشريف التونسي وهو من العلماء الفضلاء وقد شهدت له خطبة خطبها مرة في قسطنطينية تكلم فيها على العصبية القومية بكلام أحسن فيه إلا أنني رأيته يتشادق في القول.

ومن الخطباء الشيخ أسعد شقير وهو ذو بداهة فاق فيها على خطباء عصره فتراه إذا خطب منجاً يقتضب الكلام اقتضاباً إلا أنه من جهة ألفاظه لا يعد من المبرزين في الفصاحة وهو مع ذلك مكثار يكاد في كثرة كلامه يجنح إلى الثرثرة وقد شهدت بعض خطبه في قسطنطينية وهو يحسن الخطابة بالتركية أيضاً كالعربية.

ومن الخطباء محمد كرد علي صاحب مجلة المقتبس وهو عالم فاضل ذو بحث وتنقيب في العلم لا يجاريه فيه أحد وهو من مشاهير الكتاب في هذا العصر بارع جداً في ترسله إلا أنك تحس في كتابته بشيء من الجفاف ووحدة السياق وذلك مغتفر في جنب ما ترى فيها من السهولة وحسن الاتساق. ومحمد كرد علي أول صديق صادقته على الغياب إذ كنت أكاتبه وهو بمصر حيث كان ينشر مجلته المقتبس ثم إنه عاد إلى وطنه دمشق الشام وأخذ ينشر فيها مجلته مع صحيفة يومية باسم المقتبس أيضاً وقد اجتمعت به هناك لما عرجت على دمشق في طريقي إلى قسطنطينية وهو اليوم في دمشق.

ومن الخطباء الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة المنار بمصر وهو عالم فاضل ومعدود في الكتاب إلا أن أسلوبه في الكتابة هزيل معروق لا يسمن ولا يغني من جوع وهو إلى العلم أقرب منه إلى الفصاحة واللسن، وقد شهدت خطبة له خطبها في قسطنطينية فرأيت فيه من معايب الخطيب أنه ضئيل الصوت ولضؤولة صوته كان يتشادق في كلامه تشادقاً بارداً جداً، وفيه أيضاً لثغة خفيفة في حرف الراء وفيه لكنة عامية أيضاً فإنه إذا قال كذا قال كزا وإذا قال ذلك قال زالك وإذا قال نظرت قال نزرت إلا أنه مكثار جداً لا يعجز عن الإطالة وربما خرج عن أول الكلام إلى ما لا يقتضيه المقام ولولا ذلك لحمدت منه الإطالة.

ومن الخطباء الشيخ مصطفى الغلاييني صاحب مجلة النبراس ببيروت وهو معدود في العلماء والكتاب والشعراء أيضاً إلا أنه لا يجيد في شعره كما يجيد في كتابته وله كتب ورسائل غير قليلة وقد اجتمعت به في بيروت إلا أني لم أشهد شيئاً من خطبه. وقد أخبرت عنه أنه مفوه يسيل غرباً في الخطابة.

ومن خطباء العصر فيلكس فارس صاحب جريدة الاتحاد ببيروت وهو ذو قدم راسخة في الأدب وهو خطيب وكاتب وشاعر ولكنه في كتابته أعلى منه في شعره وهو يجيد أيضاً الترجمة من الفرنساوية إلى العربية وقد اجتمعت به مرة في حلب فقرأ لي شعراً منثوراً للشاعر الفرنسي فيكتور هوغو كان قد ترجمه إلى العربية فأحسن فيه كل الإحسان وهو معدود في الخطباء المبرزين.

ومن الخطباء المبرزين في الخطابة الأديب الفاضل اسكندر العازار وقد اجتمعت به في بيروت وهو من الخطباء المشهورين في تلك الديار وهو إذا خطب يشوب كلامه ببعض الظرف والهزل وهو شاعر أيضاً.

ومن خطباء تلك الديار الياس طراد العالم الفاضل وكذلك إبراهيم الحوراني وأنطوان شحيبر وأمين الريحاني وبشارة الخوري صاحب جريدة البرق وداود مجاعص صاحب مجلة الحرية وغيرهم ممن لا أتذكر أسماءهم الآن وهؤلاء كلهم من لبنان وكلهم خطباء وفيهم الشاعر المجيد كبشارة الخوري والفيلسوف الحكيم كأمين الريحاني والكاتب البارع كداود مجاعص.

المبحث السابع عشر
في ذكر بعض الخطب المشهورة

خطبة لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه):

إنما الدنيا أمل مخترم وأجل منتقض وبلاغ إلى دار غيرها وسير إلى الموت ليس فيه تعريج فرحم الله امرأً فكر في أمره ونصح لنفسه وراقب ربه واستقال ذنبه، بئس الجار الغني يأخذ بما لا يعطيك من نفسه فإن أبيت لم يعذرك. إياكم والبطنة فإنها مكسلة عن الصلاة ومفسدة للجسم ومؤدية إلى السقم وعليكم بالقصر في قوتكم فهو أبعد من السرف وأصح للبدن وأقوى على العبادة وإن العبد لن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه.

وله أيضاً من خطبة في الحث على السعي قال:

لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق وهو يقول اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لم تمطر ذهباً ولا فضة والله تعالى إنما يرزق الناس بعضهم من بعض فقد قال تعالى: (فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون).

خطبة لمعاوية بن ابي سفيان

قال الجاحظ: رواها شعيب بن صفوان وزاد فيها اليقطري وغيره قالوا لما حضرت معاوية الوفاة قال لمولى له: من بالباب؟ قال: نفر من قريش يتباشرون بموتك. فقال: ويحك ولم؟ قال: لا أدري. قال: فوالله ما لهم بعدي إلا الذي يسوؤهم وأذن للناس فدخلوا.

فحمد الله وأثنى عليه وأوجز ثم قال:

يا أيها الناس إنا قد أصبحنا في دهر عنود وزمن شديد يعد فيه المحسن مسيئاً ويزاد فيه الظالم عتوّاً لا ننتفع بما علمناه ولا نسأل عما جهلناه ولا نتخوف قارعة حتى تحل بنا فالناس على أربعة أصناف، منهم من لا يمنعه من الفساد في الأرض إلا مهانة نفسه وكلال حده ونضيض وفره ومنهم المصلت لسيفه المجلب بخيله ورجله والمعلن بشره قد أشرط نفسه وأوبق دينه لحطام ينتهزه أو مقنب يقوده أو منبر يفرعه ولبئس المتجر أن تراها لنفسك ثمناً ولمالك عند الله عوضاً ومنهم من يطلب الدنيا بعمل الآخرة ولا يطلب الآخرة بعمل الدنيا فقد طامن من شخصه وقارب من خطوه وشمّر من ثوبه وزخرف نفسه للأمانة واتخذ ستر الله ذريعة للمعصية ومنهم من أقعده عن طلب الملك ضؤولة نفسه وانقطاع سببه فقصرت به الحال عن أمله فتحلى باسم القناعة وتزين بلباس الزهاد وليس من ذلك في مراح ولا مغدى وبقي رجال غض أبصارهم ذكر المرجع وأراق دموعهم خوف المحشر فهم بين شريد نافر وخائف منقمع وساكت مكعوم وداع مخلص وموجع ثكلان قد أخملتهم التقية وشملتهم الذلة فهم في بحر أجاج أفواههم ضامرة وقلوبهم فرحة قد وعظوا حتى ملّوا وقهروا حتى ذلوا وقتلوا حتى قلوا فلتكن الدنيا في أعينهم أصغر من حثالة القظة وقراضة الجلمين واتعظوا بمن كان قبلكم مثل أن يتعظ بكم مَنْ بعدكم فارفضوها ذميمة فإنها قد رفضت من كان أشغف بها منكم.

قال الجاحظ: وفي هذه الخطبة ضروب من العجب منها أن هذا الكلام لا يشبه السبب الذي من أجله دعاهم معاوية ومنها أن هذا المذهب في تصنيف الناس وفي الإخبار عنهم وعمّا هم عليه من القهر والإذلال من التقية والخوف أشبه بكلام عليّ وبمعانيه وبحاله منه بحال معاوية، ومنها أنا لم نجد معاوية في حالة من الحالات يسلك في كلامه مسلك الزهاد ولا يذهب مذاهب العباد. قال وإنما نكتب لكم ونخبر بما سمعناه وانتهى.

قلت أما أنا فلا أرى في هذه الخطبة شيئاً من العجب ذلك لأن معاوية إنما دعاهم وأذن لهم بالدخول لما سمع من أنهم شامتون يتباشرون بموته فاراد أن يكلمهم بكلام الواعظ المقرع والزاجر الموبخ فسلك في كلامه مسلك الزهاد جرياً

على ما اقتضاه المقام وفي كل جملة من كلامه هذا تعريض بهم كما هو ظاهر، وأما أن هذا الكلام أشبه بكلام علي ومعانيه فقد قلنا إن معاوية تعمد في هذا المقام التشبه بعلي وأمثاله توصلاً إلى تبكيت حاسديه الشامتين دون أن يظهر لهم جزعاً من الموت، لعمري إن هذا مما يدل على دهاء معاوية وحسن تجلده.

خطبة لعبد الله بن الأهتم عند عمر بن عبد العزيز

قال الجاحظ: قال أبو الحسن عن يحيى بن سعيد عن ابن خربوز البكري عن خالد بن صفوان قال: دخل عبد الله بن الأهتم على عمر بن عبد العزيز مع العامة فلم يفجأ عمر إلا وهو ماثل بين يديه يتكلم، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أما بعد فإن الله خلق الخلق غنياً عن طاعتهم آمناً لمعصيتهم والناس يومئذٍ في المنازل والرأي مختلفون والعرب بشر تلك المنازل أهل الوبر وأهل المدر تحتاز دونهم طيبات الدنيا ورفاغة عيشتها ميتهم في النار وحيّهم أعمى مع ما لا يحصى من المرغوب عنه والمزهود فيه فلما أراد الله أن ينشر فيهم رحمته بعث إليهم رسولاً منهم، عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم، فلم يمنعهم ذلك أن جرحوه في جسمه ولقبوه في اسمه ومعه كتاب الله لا يرحل إلا بأمره ولا ينزل إلا بإذنه، واضطروه إلى بطن غار، فلما أمر بالغرامة اصفر لأمر الله لونه فأفلج الله حجته وأعلى كلمته وأظهر دعوته ففارق الدنيا نقياً تقياً صلى الله عليه وسلم ثم قام بعده أبو بكر (رضي الله عنه) فسلك سنته وأخذ بسبيله وارتدت العرب فلم يقبَل منهم بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا الذي كان قابلاً منهم فانتضى السيوف من أغمادها وأوقد النيران من شعلها ثم ركب بأهل الحق أهل الباطل فلم يبرح يفصّل أوصالهم ويسقي الأرض دماءهم حتى أدخلهم في الذي خرجوا عنه وقررهم بالذي نفروا منه وقد كان أصاب من مال الله بكراً يرتوي عليه وحبشية ترضع ولداً له فرأى ذلك غصة عند موته في حلقه فأدى ذلك إلى الخليفة من بعده وبرئ إليهم منه وفارق الدنيا تقياً نقياً على منهاج صاحبه رضي الله تعالى عنه. ثم قام من بعده عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فمصّر الأمصار وأعد للأمور أقرانها وللحرب آلتها فلما أصابه قن المغيرة بن شعبة أمر ابن عباس ليسأل الناس

هل يثبتون قاتله فلما قيل له قن المغيرة استهل بحمد الله أن لا يكون أصابه ذو حق في الفيء فيستحل دمه بما استحل من حقه وقد كان أصاب من مال الله بضعاً وثمانين ألفاً فكسر بها رباعه وكره بها كفالة أهله وولده فأدّى ذلك إلى الخليفة من بعده وفارق الدنيا تقياً نقياً على منهاج صاحبه رضي الله تعالى عنهما ثم إنا والله ما اجتمعنا بعدهما إلا على ظلع ثم إنك يا عمر ابن الدنيا ولدتك ملوكها وألقمتك ثديها فلما وليتها ألقيتها حيث ألقاها الله فالحمد لله الذي جلا بك حوبتها وكشف بك كربتها، امضِ ولا تلتفت فإنه لا يغني من الحق شيئاً أقول قولي هذا وأستغفر الله لكم وللمؤمنين والمؤمنات.

قال ولما قال إنا والله ما اجتمعنا بعدهما إلا على ظلع سكت الناس كلهم إلا هشاماً فإنه قال: كذبت.

خطبة لعمر بن عبد العزيز

قال أبو الحسن حدثنا المغيرة بن مطرف عن شعيب بن صفوان عن أبيه قال: خطب عمر بن عبد العزيز بخناصرة خطبة لم يخطب بعدها حتى مات رحمه الله. فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أيها الناس إنكم لم تخلقوا عبثاً ولم تتركوا سدى وإن لكم معاداً يحكم الله فيه بينكم فخاب وخسر من خرج من رحمة الله التي وسعت كل شيء وحرم الجنة التي عرضها السموات والأرض واعلموا أن الأمان غداً لمن خاف ربه وباع قليلاً بكثير وفانياً بباق ألا ترون أنكم في أسلاب الهالكين وسيخلفها من بعدكم الباقون كذلك حتى تردوا إلى خير الوارثين ثم أنتم في كل يوم تشيعون غادياً ورائحاً إلى الله قد قضى نحبه وبلغ أجله ثم تغيبون في صدع من الأرض ثم تدعونه غير موسد ولا ممهدٍ قد خلع الأسباب وفارق الأحباب وواجه الحساب غنياً عما ترك فقيراً إلى ما قدم وأيم الله إني لأقول هذه المقالة وما أعلم عند أحد منكم من الذنوب أكثر مما عندي فأستغفر الله لي ولكم وما تبلغنا حاجة يتسع لها من عندنا إلا سددناها ولا أحد منكم إلا وددت أن يده مع يدي ورحمى الذين يلونني حتى يستوي عيشنا وعيشكم وأيم الله أن لو أردت غير هذا من عيش أو غضارة لكان اللسان مني ناطقاً

ذلولاً عالماً بأسبابه لكنه مضى من الله كتاب ناطق وسنة عادلة دل فيها على طاعته ونهى فيها عن معصيته.

ثم بكى فتلقى دموع عينيه بطرف ردائه ثم نزل فلم يرَ على تلك الأعواد حتى قبضه الله.

خطبة أبي حمزة الخارجي

قال الجاحظ: دخل أبو حمزة الخارجي مكة ـ وهو أحد نساك الإباضية وخطبائهم، واسمه يحيى بن المختار ـ فصعد منبرها متوكئاً على قوس له عربية، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أيها الناس، إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان لا يتأخر ولا يتقدم إلا بإذن الله وأمره ووحيه، أنزل الله كتاباً بين له فيه ما يأتي وما يتقي، ولم يكُ في شك من دينه، ولا في شبهة من أمره ثم قبضه الله وقد علّم المسلمين معالم دينهم، وولّى أبا بكر صلاتهم، فولاه المسلمون أمر دنياهم حين ولاه رسول الله أمر دينهم، فقاتل أهل الردة، وعمل بالكتاب والسنة، فمضى لسبيله رحمة الله عليه.

ثم ولي عمر بن الخطاب رحمه الله، فسار بسيرة صاحبه، وعمل بالكتاب والسنة، وجبى الفيء، وفرض الأعطية، وجمع الناس في شهر رمضان، وجلد في الخمر ثمانين، وغزا العدو في بلادهم، ومضى لسبيله رحمة الله عليه.

ثم ولي عثمان بن عفان فسار ست سنين بسيرة صاحبه، وكان دونهما، ثم سار في الست الأواخر بما أحبط به الأوائل، ثم مضى لسبيله.

ثم ولي عليّ بن أبي طالب فلم يبلغ من الحق قصداً، ولم يرفع له مناراً، ثم مضى لسبيله.

ثم ولي معاوية بن أبي سفيان لعين رسول الله وابن لعينه، فاتخذ عباد الله خولاً، ومال الله دولاً، ودينه دغلاً، ثم مضى لسبيله فالعنوه لعنه الله.

ثم ولي يزيد بن معاوية، يزيد الخمور، ويزيد القرود، ويزيد الفهود الفاسق في بطنه، المأبون في فرجه، فعليه لعنة الله وملائكته.

ثم اقتصهم خليفة خليفة، فلما انتهى إلى عمر بن عبد العزيز أعرض عنه، ولم يذكره. ثم قال:

ثم ولي يزيد بن عبد الملك الفاسق في دينه، المأبون في فرجه، الذي لم يؤنس منه رُشد، وقد قال الله تعالى في أموال اليتامى: ﴿فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم﴾ فأمر أمة محمد عليه السلام أعظم. يأكل الحرام ويشرب الخمر ويلبس الحلة قُوِّمت بألف دينار، قد ضربت فيها الابشار، وهتكت بها الأستار، وأخذت من غير حلها. حبابة عن يمينه وسلامة عن يساره تغنيانه، حتى إذا أخذ الشراب منه كل مأخذ قدّ ثوبه، ثم التفت إلى إحداهما فقال: ألا أطير ألا أطير! نعم فطر إلى لعنة الله، وحريق ناره، وأليم عذابه.

وأما بنو أمية ففرقة الضلالة، بطشهم بطش جبرية، يأخذون بالظنة ويقضون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويحكمون بالشفاعة، ويأخذون الفريضة من غير موضعها، ويضعونها في غير أهلها، وقد بيّن الله أهلها فجعلهم ثمانية أصناف، فقال: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل﴾. فأقبل صنف تاسع ليس منها فأخذها كلها. تلكم الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله.

وأما هذه الشيع فشيع ظاهرت بكتاب الله، وأعلنوا الفرية على الله، لم يفارقوا الناس ببصر نافذ في الدين ولا بعلم ناقد في القرآن، وينقمون المعصية على أهلها، ويعملون إذا وُلُّوا بها، يصرون على الفتنة ولا يعرفون المخرج منها، جفاة عن القرآن، أتباع كهان، يؤملون الدول في بعث الموتى، ويعتقدون الرجعة إلى الدنيا، قلدوا دينهم رجلاً لا ينظر لهم، قاتلهم الله أنى يؤفكون.

ثم أقبل على أهل الحجاز فقال: يا أهل الحجاز، أتعيرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب؟! وهل كان أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا شباباً. أما والله إني لعالم بتتابعكم فيما يضركم في معادكم، ولولا اشتغالي بغيركم عنكم ما تركت الأخذ فوق أيديكم. شباب والله مكتهلون في شبابهم، غيبة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة وأطلاح سهر، ينظر الله إليهم في جوف الليل منحنيةً أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مر بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين

أذنيه. موصول كلالهم بكلالهم: كلال الليل بكلال النهار. قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب الله، حتى إذا رأوا السهام قد فوقت والرماحَ قد أشرعت، والسيوفَ قد انتُضيت، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفوا بوعيد الكتيبة لوعد الله، ومضى الشباب منهم قدماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت عليه طير السماء، فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله.

ثم قال: آه آه (ثلاثاً). ثم بكى ونزل.

خطبة قطري بن الفجاءة

وهي تتضمن وصف الدنيا ووصف سكان القبور وصفاً بديعاً.

قال الجاحظ: صعد قطري بن الفجاءة منبر الأزارقة - وهو أحد بني مازن بن عمرو بن تميم - فحمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه ثم قال:

أما بعد فإني أحذركم الدنيا فإنها حلوة خضرة، حفت بالشهوات وراقت بالقليل، وتحببت بالعاجلة وحليت بالآمال وتزينت بالغرور، لا تدوم حبرتها ولا تؤمن فجعتها، غرارة ضرارة، خوانة غدارة، حائلة زائلة، نافدة بائدة، أكّالة غوّالة، بدلة[1] نقالة، لا تعدو إذا هي تناهت إلى أمنية أهل الرغبة فيها، والرضا عنها، أن تكون كما قال الله: ﴿كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا﴾.

مع أن امرأً لم يكن منها في خبرة إلا أعقبته بعدها عبرة، ولم يلقَ من سرائها بطناً إلا منحته من ضرائها ظهراً، ولم تطله غيمة رخاء إلا هطلت عليه مزنة بلاء، وحرى إذا أضحت له منتصرة أن تمسي له خاذلة متنكرة، وإن جانب منها اعذوذب واحلولى أمرّ عليه منها جانب وأوبى، وإن آتت امرأً من غضارتها ورفاهتها نعماً،

(۱) وردت في المطبوع بذلة وهو تصحيف وصوابه ما أثبتناه عن البيان والتبيين ۲/ ۱۲٦. (عبد الحميد الرشودي).

أرهقته من نوائبها نقماً[1]، ولم يمسِ امرؤ منها في جناح أمن إلا وأصبح منها على قوادم خوف، غرارة غرور ما فيها، فانية فانٍ من عليها، لا خير في شيء من زادها إلا التقوى من أقل منها استكثر مما يؤمنه، ومن استكثر منها استكثر مما يوبقه ويطيل حَزَنَه، ويبكي عينه، كم واثقٍ بها قد فجعته، وذي طمأنينة إليها قد صرعته، وذي اختيال فيها قد خدعته. وكم من ذي أبهة فيها قد صيرته حقيراً، وذي نخوة قد روته ذليلاً وكم من ذي تاج قد كبته لليدين والفم. سلطانها دول، وعيشها رنق، وعذبها أُجاج، وحلوها صبر، وغذاؤها سمام، وأسبابها رمام وقطافها سلع. حيها بعَرَض موت، وصحيحها بعرض سقم، ومنيعها بعرض اهتضام. مليكها مسلوب وعزيزها مغلوب، وسليمها منكوب، وجامعها محروب. مع أن وراء ذلك سكراتِ الموت، وهولَ المطلع، والوقوف بين يدي الحكم العدل؛ ﴿ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى﴾. ألستم في مساكن من كان أطول منكم أعمارا، وأوضح آثاراً، وأعدّ عديداً، وأكثفَ جنوداً، وأعند عنوداً، تعبدوا الدنيا أيَّ تعبد، وآثروها أيَّ إيثار، وظعنوا عنها بالكره والصَّغار، فهل بلغكم أن الدنيا سمحت لهم نفساً بفدية، أو أغنت عنهم فيما قد أهلكتهم بخطب، بل قد أرهقتهم بالفوادح وضعضعتهم بالنوائب وعقرتهم بالمصائب. وقد رأيتم تنكرها لمن دان لها وآثرها، وأخلد إليها، حين ظعنوا عنها لفراق الأبد إلى آخر المسند. هل زودتهم إلا الشقاء وأحلتهم إلا الضنك، أو نوّرت لهم إلا الظلمة أو أعقبتهم إلا الندامة. فهذه تؤثرون أم عليها تحرصون، أم إليها تطمئنون يقول الله: ﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون. أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون﴾.

فبئست الدار لمن أقام فيها. فاعملوا وأنتم تعلمون أنكم تاركوها لا بد، فإنما هي كما وصفها الله باللعب واللهو؛ وقد قال الله: ﴿تبنون بكل ريع آية تعبثون، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون﴾. وذكر الذين قالوا من أشد منا قوةً ثم قال:

حملوا إلى قبورهم ركباناً، وأنزلوا فيها فلا يدعون ضيفانا، وجعل لهم من

(١) في المطبوع نبعا والصواب ما أثبتناه عن البيان والتبيين ٢/١٢٦. (عبد الحميد الرشودي).

الضريح أجنان، ومن التراب أكفان ومن الرُّفات جيران، فهم جيرة لا يجيبون داعياً، ولا يمنعون ضيماً، إن أخصبوا لم يفرحوا، وإن أقحطوا لم يقنطوا، جميع وهم آحاد، وجيرة وهم أبعاد متناؤون[1] لا يزارون ولا يزورون، حلماء قد ذهبت أضغانهم، وجهلاء قد ماتت أحقادهم، لا يخشى فجعهم ولا يرجى دفعهم وكما قال جل وعزّ: ﴿فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين﴾. استبدلوا بظهر الأرض بطناً، وبالسعة ضيقاً، وبالأهل غربة، وبالنور ظلمة، فجاءوها كما فارقوها: حفاةً عراةً فرادى، غير أنهم ظعنوا بأعمالهم إلى الحياة الدائمة، وإلى خلود الأبد. يقول الله: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا أنا كنا فاعلين﴾.

فاحذروا ما حذركم الله، وانتفعوا بمواعظه، واعتصموا بحبله. عصمنا الله وإياكم بطاعته، ورزقنا وإياكم أداء حقه.

خطبة لعبيد الله بن زياد بالبصرة

قال الجاحظ: صعد عبيد الله بن زياد المنبر بعد موت يزيد بن معاوية، وحيث بلغه أن سلمة بن ذؤيب الرياحي[2] قد جمع الجموع يريد خلعه فقال:

يا أهل البصرة انسبوني، فوالله ما مهاجرُ أبي إلا إليكم، ولا مولدي إلا فيكم، وما أنا إلا رجل منكم. والله لقد وليكم أبي وما مقاتلتكم إلا أربعون ألفاً، فبلغ بها ثمانين ألفاً، وأنتم أوسع الناس بلاداً، وأكثره جواداً، وأبعده مقاداً، وأغنى الناس عن الناس. انظروا رجلاً تولونه أمركم يكف سفهاءكم، ويجبي لكم فيئكم، ويقسمه فيما بينكم، فإنما أنا رجل منكم. قال: فلما أبوا غيره قال: إني أخاف أن يكون الذي يدعوكم إلى تأميري حداثة عهدكم بأمري.

خطبة يزيد بن الوليد

هو الخليفة الثاني عشر من بني أمية وهو الذي ولد في الكعبة ولم يولد في الكعبة غيره وأمه من بنات يزدجرد بن كسرى وهو الذي قتل ابن عمه الوليد بن يزيد بن عبد الملك لما رأى منه المنكر.

---

(١) في المطبوع متنادون والصواب ما أثبتناه عن البيان والتبيين ٢/ ١٢٩. (عبد الحميد الرشودي).

(٢) في المطبوع الرياضى والصواب ما أثبتناه عن البيان والتبيين ٢/ ١٣٠. (عبد الحميد الرشودي).

قال الجاحظ: ولما قتل يزيد بن الوليد ابن عمه الوليد بن يزيد بن عبد الملك قام خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

والله يا أيها الناس، ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك، وما بي إطراء نفسي، وإني لظلوم لها. ولقد خسرت إن لم يرحمني ربي، ويغفر لي ذنبي، ولكني خرجت غضباً لله ولدينه، وداعياً إلى الله وسنة نبيه، لما هدمت معالم الهدى، وأطفئ نور التقى، وظهر الجبار العنيد [وكثرت حوله الحزق والجنود][1]، المستحلُ لكل حرمة، والراكب لكل بدعة، مع أنه والله ما كان يؤمن بيوم الحساب، ولا يصدِّق بالثواب والعقاب. وإنه لابن عمي في النسب وكفيِّي في الحسب. فلما رأيت ذلك استخرت الله في أمره، وسألته أن لا يكلني إلى نفسي ودعوت إلى ذلك مَنْ أجابني من أهل ولايتي. حتى أراح الله منه العباد، وطهر منه البلاد بحول الله وقوته لا بحولي وقوتي.

أيها الناس إن لكم عليّ ألاّ أضع حجراً على حجر، ولا لبنةً على لبنة ولا أكري نهراً ولا أكنز مالاً، ولا أعطيه زوجاً ولا ولداً، ولا أنقل مالاً من بلد إلى بلد حتى أسدَّ فقر ذلك البلد وخصاصة أهله، بما يغنيهم فإن فضل فضل نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه منه.

ولا أجمّركم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهاليكم، ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم أضعفكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به عن بلادهم وأقطع نسلهم.

ولكم عندي أعطياتكم في كل سنة، وأرزاقكم في كل شهر، حتى تستدر المعيشة بين المسلمين، فيكون أقصاهم كأدناهم.

فإن أنا وفيت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة والمكانفة، وإن أنا لم أوفِ لكم فلكم أن تخلعوني، إلا أن تستتيبوني، فإن أنا تبت قبلتم مني، وإن عرفتم أحداً يقوم مقامي ممن يعرف بالصلاح، يعطيكم من نفسه مثل ما أعطيكم، فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من بايعه ودخل في طاعته.

---

(١) سقطت من المطبوع نقلناها عن البيان والتبيين ٢/١٤١. (عبد الحميد الرشودي).

أيها الناس: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

فلما بويع مروان بن محمد نبشه وصلبه كان يقرأون في الكتب: «يا مبذر الكنوز، يا سجاداً بالأسحار، كانت ولايتك لهم رحمة وعليهم حجة أخذوك فصلبوك».

خطبة الحجاج بعد دير الجماجم

قال الجاحظ: خطب الحجاج أهل العراق بعد دير الجماجم فقال:

يا أهل العراق، إن الشيطان قد استبطنكم فخالط اللحم والدم، والعصب والمسامع، والأطراف والأعضاء والشغاف، ثم أفضى إلى الأمخاخ والأصماخ، ثم ارتفع فعشش، ثم باض وفرّخ، فحشاكم نفاقاً وشقاقاً، وأشعركم خلافاً، واتخذتموه دليلاً تتبعونه، وقائداً تطيعونه، ومؤامراً تستشيرونه، فكيف تنفعكم تجربة أو تعظكم وقعة، أو يحجزكم إسلام، أو ينفعكم بيان. ألستم أصحابي بالأهواز، حيث رمتم المكر وسعيتم بالغدر، واستجمعتم للكفر، وظننتم أن الله يخذل دينه وخلافته، وأنا أرميكم بطرفي، وأنتم تسللون لواذاً وتنهزمون سراعاً. ثم يوم الزاوية وما يوم الزاوية، به كان فشلكم وتنازعكم وتخاذلكم، وبراءة منكم ونكوص وليكم عنكم، إذ وليتم كالإبل الشوارد إلى أوطانها، النوازع إلى أعطانها، لا يسأل المرء عن أخيه ولا يلوي الشيخ على بنيه، حين عضكم السلاح، ووقصتكم الرماح. ثم يومُ دير الجماجم وما يوم دير الجماجم؟! به كانت المعارك والملاحم، بضرب يزيل الهام عن مقيله ويُذهل الخليلَ عن خليله.

يا أهل العراق، الكفرات بعد الفجرات، والغدرات بعد الخترات والنزوةَ بعد النزوات! إن بعثتكم إلى ثغوركم غللتم وخنتم، وإن أمنتم أرجفتم، وإن خفتم نافقتم.

لا تذكرون حسنة، ولا تشكرون نعمة. هل استخفكم ناكث، أو استغواكم غاوٍ، أو استنفركم عاصٍ واستنصركم ظالم، أو استعضدكم خالع إلا تبعتموه وآويتموه، ونصرتموه ورجبتموه.

يا أهل العراق، هل شغب شاغب أو نَعَب ناعب، أو زفر زافر إلا كنتم أتباعه وأنصاره. يا أهل العراق، ألم تنهكم المواعظ؟ ألم تزجركم الوقائع؟! ثم التفت

إلى أهل الشام فقال: يا أهل الشام، إنما أنا لكم كالظليم الرامح عن فراخه، ينفي عنها المدر، ويباعد الحجر، يُكنها من المطر، ويحميها من الضباب، ويحرسها من الذئاب.

يا أهل الشام، أنتم الجُنة والرداء، وأنتم العدة والحذاء.

خطبة أخرى للحجاج أيضاً

قال ابن العربي في محاضرة الأبرار: ومن خطب الحجاج ما روينا من حديث ابن أبي الدنيا. قال حدثني محمد بن الحسين قال حدثنا خلف بن تميم أنبأنا أبو رجاء الهروي عن أبي بكر الهذلي قال: رأيت الحجاج يخطب على المنبر فسمعته يقول:

أيها الناس إنكم غداً موقوفون بين يدي الله عز وجل ومسؤولون فليتقِ الله امرؤ ولينظر ما يعد لذلك الموقف فإنه موقف يخسر فيه المبطلون وتذهل العقول ويرجع الأمر فيه إلى الله لتجزى كل نفس بما كسبت إن الله سريع الحساب، بادروا آجالكم بأعمالكم قبل أن تخترموا دون آمالكم. قال ثم بكى وانتحب وهو على المنبر فرأيت دموعه تنحدر على لحيته.

قلت ولا عجب من الحجاج أن يأمر الناس بالتقوى وهو على المنبر ويذكرهم بيوم الحساب لأن من عادة الأمراء في ذلك الزمان أن يتكلموا كهذا الكلام إذا صعدوا المنابر. فالحجاج إنما أمر بالتقوى وهو على المنبر جرياً على عادتهم في خطبهم وقد ذكرنا لك فيما سبق ما قاله ابن أبي بردة لسليمان بن عبد الملك من أن الحجاج كان يصعد المنبر فيتكلم بكلام الأخيار فإذا نزل عمل عمل الفراعنة وإنما العجب كل العجب منه أن يبكي حتى تتحدر دموعه على لحيته فإن قلنا إنه في قوله كاذب فماذا نقول في بكائه ودموعه. وهذا لعمري في الفعال عجيب.

خطبة اخرى لأبي حمزة الخارجي المتقدم ذكره يوبخ فيها اهل المدينة

قال أوصيكم بتقوى الله وطاعته بسنته وصلة الرحم وتعظيم ما صغرت الجبابرة من حق الله وتصغير ما عظّموا من الباطل وإماتة ما أحيوا من الجور وإحياء ما أماتوا من الحقوق وأن يطاع الله ويعصى العباد في طاعته فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ندعو إلى سنة الله والقسم بالسوية والعدل في الرعية، إنا والله ما خرجنا

بطراً ولا لهواً ولا لدولة نخوض فيها ولا لثأر قد نيل منا ولكن لما رأينا أن الأرض قد أظلمت ومعالم الجور قد ظهرت وكثر الادعاء في الدين وعمل بالهوى وعطلت الأحكام وقتل القائم بالقسط وعنف القائل بالحق سمعنا منادياً ينادي إلى الحق وإلى طريق مستقيم فأجبنا داعي الله وأيدنا بنصره فأصبحنا بنعمته إخواناً وعلى الدين أعواناً. يا أهل المدينة أولكم خير أول وآخركم شر آخر إنكم أطعتم قراءكم وفقهاءكم فاختانوكم بتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين حتى أصبحتم عن الحق ناكبين أمواتاً غير أحياء وما تشعرون.

يا أهل المدينة يا أبناء المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان.

ما أصح أصلكم وأسقم فرعكم كان آباؤكم أهل اليقين وأهل المعرفة بالدين والبصائر الناقدة والقلوب الواعية وأنتم أهل الضلالة والجهالة استعبدتم الدنيا فأذلتكم والأماني فأضلتكم فتح الله لكم باب الدين فأفسدتموه وأغلق عنكم باب الدنيا ففتحتموه، سراع إلى الفتنة بطاء عن السنة عميٌ عن البرهان صمٌ عن العرفان عبيد الطمع حلفاء الجزع نعم ما أورثكم آباؤكم لو حفظتموه وبئس ما تورثون أبناءكم إن تمسكوا به نصر الله آباءكم على الحق وخذلكم على الباطل كان عدد آبائكم قليلاً طيباً، وعددكم كثير خبيث اتبعتم الهوى فأرداكم واللهو فأسهاكم، تزجركم مواعظ الدين فلا تزدجرون وتعبركم فلا تعتبرون سألناكم عن ولاتكم هؤلاء فقلتم والله ما فيهم عادل أخذوا المال من غير حله فوضعوه في غير حله وجاروا في الحكم فحكموا بغير ما أنزل الله واستأثروا بفيئنا فجعلوه دولة بين الأغنياء منهم فقلنا لكم تعالوا إلى هؤلاء الذين ظلموا وجاروا في الحكم فحكموا بغير ما أنزل الله فقلتم لا نقوى على ذلك وودنا أنا أصبنا من يكفينا فقلنا نحن نكفيكم ثم الله راع علينا وعليكم إن ظفرنا لنعطينّ كل ذي حق حقه فجئنا فقابلنا الرماح بصدورنا والسيوف بوجوهنا فعرضتم لنا دونهم فقاتلتمونا فوالله لو قلتم لا نعرف الذي نقول ولا نعلمه لكان أعذر للجاهل ولكن أبى الله إلا أن ينطق بالحق على ألسنكم ويأخذكم به في الآخرة.

خطبة لواصل بن عطاء وهي خلو من الراء كما ترى

قال: الحمد لله القديم بلا غاية والباقي بلا نهاية الذي علا في دنوه ودنا في علوه فلا يحويه زمان ولا يحيط به مكان ولا يؤوده حفظ ما خلق ولم يخلقه على

مثال شيء سبق أنشأه ابتداعاً وعدله اصطناعاً فأحسن كل شيء خلقه وتمم مشيئته وأوضح حكمته فدل على ألوهيته فسبحانه لا معقب لحكمه ولا دافع لقضائه تواضع كل شيء لعظمته وذل كل شيء لسلطانه ووسع كل شيء فضله لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع العليم وأشهد أن لا إله إلا الله وحده إلهاً تقدست أسماؤه وعظمت آلاؤه، علا عن صفات كل مخلوق وتنزّه عن شبيه كل مصنوع فلا تبلغه الأوهام ولا تحيط به العقول ولا الأفهام، يُعصى فيحلم، ويُدعى فيسمع، ويقبل التوبة من عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما يفعلون وأشهد شهادة حق وقول صدق بإخلاص نية وصحة طوية أن محمد بن عبد الله عبده ونبيه وخالصته وصفيه ابتعثه إلى خلقه بالبينة والهدى ودين الحق فبلّغ مألكته ونصح لأمته وجاهد في سبيل الله لا تأخذه في الله لومة لائم ولا يصده عنه زعم زاعم ماضياً على سنته موفياً على قصده حتى أتاه اليقين. فصلى الله على محمد وعلى آل محمد أفضل وأزكى وأتم وانمى وأجل وأعلى صلاة صلاها على صفوة أنبيائه وخالصة ملائكته وأضعاف ذلك إنه حميد مجيد. أوصيكم عباد الله مع نفسي بتقوى الله والعمل بطاعته والمجانبة لمعصيته وأحضكم على ما يدنيكم منه ويزلفكم لديه فإن تقوى الله أفضل زاد وأحسن عاقبةً في معاد ولا تلهينكم الحياة الدنيا بزينتها وخدعها وفواتن لذاتها وشهوات آمالها فإنها متاع قليل ومدة إلى حين وكل شيء منها يزول فكم عاينتم من أعاجيبها وكم نصبت لكم من حبائلها وأهلكت من جنحَ إليها واعتمد عليها أذاقتهم حلواً ومزجت لهم سماً أين الملوك الذين بنوا المدائن وشيدوا المصانع وأوثقوا الأبواب وكاثفوا الحجاب وأعدوا الجياد وملكوا البلاد واستخدموا التلاد قبضتهم بمحملها وطحنتهم بكلكلها وعضتهم بأنيابها، وعاضتهم من السعة ضيقاً ومن العزة ذلاً ومن الحياة فناءً فسكنوا اللحود وأكلهم الدود وأصبحوا لا تشاهد إلا مساكنهم ولا تجد إلا معالمهم، ولا تحس منهم ولا تسمع لهم نبساً.

فتزودوا عافاكم الله فإن أفضل الزاد التقوى واتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون.

المبحث الثامن عشر
في بيان المنهج الذي يجب
على من زاول الخطابة أن ينتهجه

قد رأينا أن نختم هذه الرسالة بما ذكره الجاحظ من كلام بشر بن المعتمر في الخطابة والمنهج الذي أنهجه لها فتقول:

قال الجاحظ: مرّ بشر بن المعتمر بإبراهيم بن جبلة بن مخرمة السكوني الخطيب وهو يعلم فتيانهم الخطابة فوقف بشر فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلاً من النظارة فقال بشر: اضربوا عما قال صفحاً واطووا عنه كشحاً ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميقه وكان أول ذلك الكلام: خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك وإجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهراً وأشرف حسباً وأحسن في الأسماع وأحلى في الصدور وأسلم من فاحش الخطأ وأجلب لكل عين وغرّة من لفظ شريف ومعنى بديع، واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول بالكد والمطاولة والمجاهدة وبالتكلف والمعاودة ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولاً قصداً وخفيفاً على اللسان سهلاً وكما خرج من ينبوعه ونجم من معدنه، وإياك والتوعر فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك ومن أراد معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً فإن حق المعنى الشريف، اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما وعما تعود من أجله إلى أن تكون أسوأ حالاً منك قبل أن تلتمس إظهارهما وترتهن نفسك بملابستهما وقضاء حقهما.

وكن في ثلاث منازل فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقاً عذباً وفخماً سهلاً ويكون معناك ظاهراً مكشوفاً وقريباً معروفاً. أما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت وأما عند العامة إن كنت للعامة أردت، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني العامة. وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال. وكذلك اللفظ العامي والخاصي فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك أن تفهم العامة معاني الخاصة وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء ولا تجفو عن الأكفاء فأنت البليغ التام. فإن كانت المنزلة الأولى لا تواتيك ولا تعتريك ولا تسنح لك عند أول نظرك في أول تكلفك وتجد اللفظة لم تقع موقعها ولم تصر إلى قرارها وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها والقافية لم تحل في مركزها وفي نصابها ولم تتصل بشكلها وكانت قلقة في مكانها نافرة في موضعها فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها، فإنك إذا لم تتعاطَ قريض الشعر الموزون ولم تتكلف اختيار الكلام المنثور لم يعبك ترك ذلك أحد وإن أنت تكلفت ذلك ولم تكن حاذقاً مطبوعاً ولا محكماً لسانك بصيراً ما عليك وما لك عابك من أنت أقل عيباً منه ورأى من هو دونك أنه فوقك، فإن ابتليت بأن تتكلف القول وتتعاطى الصنعة ولم تسمح لك الطباع في أول وهلة وتعصى عليك بعد إجالة الفكرة فلا تعجل ولا تضجر ودعه بياض يومك أو سواد ليلك، وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك فإنك لا تعدم الإجابة والمواتاة إن كانت هناك طبيعة أو جريت من الصناعة على عرق فإن تمنع عليك بعد ذلك من غير حادث شغل عرض ومن غير طول إهمال فالمنزلة الثالثة أن تتحول من هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك وأخفها عليك فإنك لم تشته ولم تنازع إليه إلا وبينكما نسب والشيء لا يحن إلا إلى ما يشاكله وإن كانت المشاكلة قد تكون في طبقات لأن النفوس لا تجود بمكنونها مع الرغبة ولا تسمح بمخزونها مع الرهبة كما تجود به مع المحبة والشهوة فهكذا هذا.

قال بشر فلما قرئت على إبراهيم قال لي: أنا أحوج إلى هذا من هؤلاء الفتيان.

ومما يحسن أن يذكر في هذا الباب ما نقله الجاحظ أيضاً عن إسحاق بن حسان ابن نوهة من أنه قال: لم يفسر البلاغة تفسير ابن المقفع أحد قط. سئل ما البلاغة؟ فقال: البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنها ما يكون في الإشارة ومنها ما يكون في الحديث ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون جواباً ومنها ما يكون ابتداءً ومنها ما يكون شعراً ومنها ما يكون سجعاً وخطباً ومنها ما يكون رسائل. فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى والإيجاز هو البلاغة فأما الخطب بين السماطين وفي إصلاح ذات البين فالإكثار في غير خطل والإطالة في غير إملال وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته.

قال الجاحظ: كأنه يقول فرق بين صدر خطبة النكاح وبين صدر خطبة الصلح وخطبة المواهب حتى يكون لكل فن من ذلك صدر يدل على عجزه فإنه لا خير في كلام لا يدل على معناك ولا يشير إلى مغزاك وإلى العمود الذي إليه قصدت والغرض الذي إليه نزعت. قال فقيل له أي لابن المقفع فإن مل المستمع الإطالة التي ذكرت أنها حق ذلك الموقف؟ فقال: إذا أعطيت لكل مقام حقه وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام وأرضيت من يعرف حقوق الكلام فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد والعدو فإنه لا يرضيهما شيء وأما الجاهل فلست منه وليس منك ورضا جميع الناس شيء لا تناله وقد كان يقال «رضاء الناس شيء لا ينال». انتهى.

***

هذا ما أردنا جمعه وتلفيقه في هذه الرسالة ونسأل الله تعالى أن ينفع به طالبيه إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير وقد وقع الفراغ من تسويدها لإحدى وعشرين ليلة خلت من شعبان سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة بعد الألف[1].

---

(١) لقد قمت باستنساخ هذا الكتاب عن النسخة الوحيدة التي كان يحتفظ بها الصديق المرحوم مصطفى علي والتي قدمها له في وقته معروف الرصافي الذي جلبها معه من الآستانة وقد وقع الفراغ من استنساخها في منتصف شهر تموز سنة ١٩٦٨. (عبد الحميد الرشودي).

الرؤيا في بحث الحرية

للكاتب العثماني الشهير
المرحوم محمد كمال بك
مع ترجمة حياته

تعريب الفاضل معروف افندي الرصافي

محمد نامق كمال بك

أكتب كتّاب الأتراك وأشعر شعرائهم في القرن الماضي
ولد سنة ١٢٥٦ وتوفي سنة ١٣٠٦

هذه الترجمة ملخصة من رسالة كتبها رفيق صباه صاحب السعادة أبو الضياء توفيق بك الكاتب التركي. ولد كمال بك المشار إليه في قصة (تكفور طاغي) سنة ١٢٥٦ هجرية وكان جده (أبو أمه) محصلاً هناك والمحصل لقب قديم في الدولة فأرخ عارف أفندي أحد شعراء تلك الأيام مولده بهذا المصراع:

«ايردي شرف بودهرره محمد كمال آيله»

ومعناه بالعربية (فقد تشرف هذا الدهر بمولد محمد كمال) وقد تسلسل كمال بك من بيت عريق في الحسب والنسب فوالده (مصطفى عاصم بك) وجده (شمس الدين بك) القرين الأول لجلالة السلطان (سليم الثالث) ووالد جده القبطان (أحمد راتب باشا) من نوابغ الشعراء ووالد هذا (طوبال عثمان باشا) الصدر الأعظم المشهور ومن أقوال صاحب الترجمة في فضل النسب (إن مزايا الحسب والنسب من الأمور التي لا يستطاع القول إنها مما يرغب فيه أو يسعى إليه فإن من خالط الناس واختبر أخلاقهم تحقق أن المولود من نسب رفيع أفضل من المولود من نسب دنيء على أن طيب أرومة هذا الرجل لا تزيد شيئاً في تعريف فضله ولو فرضنا أنه من أصل دنيء لكان كفواً لاكتساب الفخر والمجد بجده واجتهاده وإيراثهما لأعقاب أعقابه) فلما ترعرع دخل في مدرسة بيازيد فقضى فيها بعض سنين ثم انتظم في سلك تلامذة مدرسة (الوالده) لكنه لم يمكث فيها إلا بضعة

أشهر فخرج منها سنة ١٢٦٨ وهو في الثانية عشرة من عمره فقضت الأحوال أن يسير والده بمهمة إلى (قارصة) فلم يعد يستطيع مزاولة الدرس وذلك دليل على أن ما اشتهر به بعد ذلك من العلم والفضل إنما بلغ إليه بالجد والاجتهاد من تلقاء نفسه لا بواسطة المدارس وأول ما جال بخاطره وأخذ بمجامع قلبه في أوان شبابه الشعر فنظم القصائد الحسان وكان أهل الآستانة يتناقلون أقواله ويتمثلون بها ويتحدثون به وبذكائه وظفره حتى لقبوه (نامق) وأول شعر اشتهر به قصيدة نظمها وهو في السابعة عشرة من عمره قال في مطلعها:

ظهوراتك كثرت ببيرتو نور خدا دندر تلون هيأت اشياده تأثير ضيا دندر

معناه أن للكثرة (ربما يريد الجماعة أو الاتحاد) لوناً أو شكلاً حاصلاً من انعكاس نور الله كما أن ألوان الأشياء في الطبيعة ناتجة عن انعكاس نور الشمس، وسار كمال بك في نسق شعره على خطوات الشاعرين التركيين المفلقين (نفعي وفهيم) فبلغ من ذلك شأواً عظيماً ونبغ بالأشعار الحماسية والفخرية ومن قوله في الفخر:

بزا اول عالي همم أرباب جد واجتهاد زكيم جهانكيرانه بر دولت جيقار دق بر عشيرتدن

معناه (نحن نشأنا من أمة حقيرة وبجدنا واجتهادنا أنشأنا دولة عظمى فتحت العالم) وفي سنة ١٢٧٧ تولى تحرير جريدة (تصوير افكار) وكان مع ذلك يزاول الترجمة في الباب العالي ومن هذا التاريخ أخذت أفكاره وآراؤه في الظهور فلم يغادر موضوعاً أدبياً أو فلسفياً إلا طرقه وأجاد فيه فلقبوه (كمال) بدلاً من (نامق) وكانت جريدة (تصوير افكار) هذه فاتحة النهضة التركية الحديثة من حيث الإنشاء والأدب فهي أول جريدة تركية خاضت في المناظرات الأدبية التي استلفتت انتباه أهل اللسان التركي وأهم تلك المناظرات ما قام بينها وبين جريدة (روزنامة جريدة حوادث). وكانت حدّاً فاصلاً بين الإنشاء التركي القديم والإنشاء التركي الحديث ومن ذلك الحين أخذت الآداب الحديثة في الانتشار هناك وكثر أشياعها ومدعوها واتفق إذ ذاك سفر العلامة شناسي مؤسس جريدة (تصوير افكار) إلى باريس لدواع اقتضت ذلك فعهد بإدارة جريدته إلى كمال بك سنة ١٢٨١ هجرية وكان في ريعان الشباب فاعتزل العلم والشعر وانقطع إلى السياسة بالرغم منه ولا يخفى ما في ذلك

من التكلف والمشقة مما لا يفلح فيه إلا نوابغ الرجال القادرون على تكييف مواهبهم حتى تطابق وظائفهم ولو اقتصر صاحب الترجمة على نظم الشعر لبلغ منه مبلغاً فاق به (نفعي) الشاعر الشهير ولكنه لو فعل ذلك ما استطاع ما استطاعه من خدمة ملته ووطنه خدمة كان يسعى في سبيلها ليله ونهاره. لا نقول ذلك امتهاناً للشعر فإننا نقدره حق قدره ولكننا نرى له ما نرى للنثر من التأثير في ترقية شأن الآداب. ومن الشواهد على ذلك (هيغو وتيرس) العالمان الفرنساويان الشهيران فهيغو أشعر شعراء الفرنسيس في القرن التاسع عشر ولكنه لم ينفع أمته بنظمه كما أفادها تيرس بأدبه وسياسته.(وجملة القول أن كمال بك اندفع بكليته إلى السياسة وعلم الأخلاق وهما ركنا الأدبيات فبث بين أبناء لغته روحاً عصرية نشطتهم وفتحت عيونهم وقلوبهم وبعد أن كنت لا ترى بين الأتراك عشرين كاتباً أصبح كتّابهم يعدون بالمئات والألوف والفضل في ذلك لصاحب الترجمة فإنه هو الذي أحيا فيهم حب العلم وحبب إليهم الأدب بما كان ينشره بين ظهرانيهم أو يشنف بها آذانهم من المقالات الرنانة في (تصوير افكار) وغيره مما قد ألبس اللغة التركية حلة عصرية جديدة (وأول ما نشر على نفثات أقلامه رسالة (دور استيلاء) طبعت سنة ١٢٨٣ (قال أبو ضياء) وقد أملى عليّ هذه الرسالة في الساعة الثالثة من الليل في اليوم الحادي عشر من رمضان المبارك سنة ١٢٨٣ هجرة فخبرت مقدرته على الإنشاء فإنه أوعز إليّ أن أتناول القلم والورق ثم أخذ يملي عليّ فقال (وقتاكه مقدما) فلم أتمالك نفسي عن التوقف محتاراً فقال ما بالك لا تكتب فقلت لا أعرف حتى الآن عبارة تبدأ بلفظ (وقتاكه) وكنت أظن أنك تخاطبني في شأن من الشؤون فتبسم وقال: (اكتب ما أقول لك وستعلم) وما زال يملي عليّ وهو يخطر ذهاباً وإياباً تارة يقف وطوراً يطوف غرف المنزل حتى انتهت الرسالة في الساعة العاشرة فجاءت كما قيل (كالفاتحة مكتوبة على ارز) وما زال ذكرها متغلباً على كل ما كتبه بعد ذلك (ومن مواهبه الخصوصية حدة اللسان وقوة الحجة فإنه لم يناظر كاتباً أو خطيباً إلا ظهر عليه وأفحمه) ومن آثار فضله أنه أدخل الآداب التركية في دور جديد فقد كان كتّاب الأتراك منذ ستماية سنة سائرين على خطة واحدة في آرائهم وإنشائهم فجاء كمال بك فنوّع الإنشاء تنويعاً هو أساس النسق التركي الحديث

(ومما يذكر له أنه لم يستخدم قلمه للهجو ولا أدخل في إنشائه ألفاظاً بذيئة أو معاني مخجلة وكان إذا كتب في المواضيع المدنية مثل الحقيقة تمثيلاً واضحاً يفتن المطالع ولو كان من المعطلين وكان يستخدم ألفاظاً لغوية لم يألفها العامة لكنه كان يسبكها في قالب يسهل عليهم فهمها) وكان كثير المطالعة دقيق التنقيب والبحث حتى قيل إنه لم يغادر كتاباً تركياً أو فارسياً مطبوعاً أو غير مطبوع من مؤلفات الأتراك أو ما ترجموه عن الألمانية والفرنساوية والإنكليزية إلا طالعه وتبحر فيه وكان قوي الذاكرة إلى حد يفوق التصديق حتى يكاد لا ينسى شيئاً نظره أو سمعه فقد يتلو عليك ألوفاً من الأشعار الفارسية والتركية والعربية والإفرنسية وكان متمكناً من الفقه وعلم الكلام مدركاً لأكثر المسائل الغامضة المتعلقة بهما وقد طالع علم الحقوق على العلامة الفرنساوي الشهير (إميل افولا) ودرس فني الاقتصاد والسياسة أما التاريخ فقد كان من أكبر علمائه. وهاك أشهر مؤلفاته وترجماته: (تراجم الأحوال) وترجمة صلاح الدين الأيوبي، والسلطان سليم، والفاتح وامير نوروز (حكايات وروايات وطن وهي رواية ترجمت إلى اللغات الألمانية والفرنساوية والروسية) وكل نهال، وعاكف بك وزواللي جوجق، وانتباه، وجزمي (رسائل) (دور استيلاء) (وبارقهء ظفر) وفانيزه (وحكمة الحقوق) و(مكتوب إلى عرفان باشا) و(به بيزون مؤاخذه سي) (وتخريب) (وتعقيب) و(مقدمة جلال) و(بهار دانش) و(منتخبات تصوير افكار) (مقالات متنوعة) تصوير أفكار ومخبر وحريث وعبرة وبصيرة وحديقة (واتحاد) و(صداقت) وغير ذلك من المقالات التي يكتبها إلى أصدقائه وفيها الحكم الفلسفية والأدبية. (ترجماته من اللغات الافرنجية) شرائط الاجتماع (تأليف روسو) وروح الشرائع (تأليف مونتسكيو) وبعض كتابات باكون وفولني وغيرهما وقسم كبير من كتابات كوندرسه تحت عنوان (تاريخ ترقيات افكار بشر) وكان في أثناء أعماله هذه مشتغلاً بتأليف التاريخ العثماني وهو تاريخ مطول بحث فيه عن عظمة هذه الدولة وما مرت به من الأدوار من أول عهدها إلى الآن له مقدمة يصح أن تسمى وحدها تاريخ الإسلام لأنها حوت كل ما وقع من المسلمين من البعثة إلى السلطنة العثمانية وكل ما وافق ذلك من الحوادث في آسيا وأفريقيا وأوروبا والمقدمة المشار إليها مكتوبة على نحو ألف وخمسماية طلحية من الورق

ولكن من موجبات الأسف أن مطالعتها منعت ثاني يوم ظهورها لوشاية بعض ذوي الأغراض فحفظاً لآثار هذا الفاضل نرجو أن يعاد نشرها مع ما تم تأليفه من هذا التاريخ وهو أربعة أجزاء تنتهي بوقائع السلطان سليم القانوني (وكانت وفاته بعلة الخناق الصدري فلم تمهله إلا عشرة أيام فقضى بعد ظهر الثامن من ربيع الأول سنة ١٣٠٦ هجرية).

انتهى[١]

---

(١) وجدت هذه الترجمة منشورة بنصها في كتاب «تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر» لجرجي زيدان ٢/٩٣ ـ ٩٨، الطبعة الثانية، مطبعة الهلال، مصر، سنة ١٩١١. (عبد الحميد الرشودي).

مقدمة

هذه هي الرؤيا الشهيرة بمعانيها الطيبة، وبألفاظها المستعذبة. طيف الأديب الكبير شهيد الحرية والدستور المرحوم (محمد نامق كمال بك) عربها السالك على أثره في العلوم والمعارف والمعبر عن رؤياه بمرآة عرفانه الأديب المتقن والشاعر اللسن شاعر العراق على الإطلاق معروف أفندي الرصافي.

ونشر صاحب امتياز جريدة (بغداد) الغراء الحر الصادق حضرة مراد بك قدراً يسيراً منها في جريدته بعد أن أخذ المأذونية من شبل ذلك الضيغم حضرة أكرم بك (بدلالة الحر الماجد والأفضل الواحد منار الآداب وعلم مكارم الأخلاق الهمام الأوحد حضرة أبو الضياء توفيق بك دام علاه) وبعد ذلك صرف النظر عن نشرها فرأينا احتياج الأمة إلى فوائدها الكثيرة وفرائدها المستنيرة فأحببنا نشرها جملة شوقاً إلى نشر المعارف وذويها وطمعاً بذكر الكمالات وبنيها وخدمة لأبناء الوطن وتذكرة لأحرار هذا الزمن فاسئل (كذا) الله أن يوفق الأمة للانتفاع بها والاقتباس من أنوار حريتها. إنه على ذلك قدير.

م ر. د.

بعدما وزعنا جريدتنا التي صدرت يوم السبت على قرائها أخذنا نطالع ما نشرته الصحف في ذلك اليوم فقضت النوبة بمطالعة صحيفة الشرق الغراء وكان ما ورد إلينا منها في ذلك اليوم العدد ٢٠٠ فبينما نحن نقرء (كذا) منها مقالة كانت قد نشرتها تحت عنوان الحرية إذ طلع علينا رجل تلوح عليه علائم السياحة وتتأرج منه نوافح الزكانة والرجاحة فبعد أن حيانا بالسلام جلس في أخريات المجلس.

أما نحن فلم نزل نقرأ وهو بمرأى منا ومسمع فلما أتممنا تلاوتها تبسم متعجباً منا وقال:

إني كنت قد رأيت رؤيا منذ أيام وأظنها بل يقيني أنها سر مقالتكم هذه فحبذا لو أعرتموني أسماعكم وساعدتموني على سردها إليكم أيها الكرام.

فلما سمعنا مقاله وقد أعجبنا بطلاقة لسانه وحيرنا بفصاحة بيانه ولم يكن لنا إذ ذاك مانع من استماع مقالته أحببنا أن نستمع ما يقصه علينا من رؤياه فأعرناه الأسماع وقلنا له شأنك والحديث فاندفع في المقال وهو ينسج الكلام على هذا المنوال:

وما الكون إلا كالخيال وطالما رأينا مثال الكون في عالم الرؤيا
إذا قست ماضيه بمستقبل ترى كما قيل أحلاماً بأحوالها الدنيا

مساء اليوم الرابع والعشرين من صفر الخير كنت قد ذهبت إلى قصر في بستان قرب خليج ناظر على البحر فجلست في جانب كوة من كوى ذلك القصر مطلقة على البحر وقد انتشرت في فضاء خيالي من أحوال هذا العالم أوهام وضربت من غرائب آلامه في فؤادي خيام.

أما البحر فقد كان رهواً سوى أن ما كان يتكون في لجحه الخضر من صغار الأمواج بسبب نسمات الرياح يخيل للناظر أنها موكب طيور بيض في أرض خضراء.

وأما الهواء فقد كانت نسماته عليلة تحكي برقتها قلب العاشق تجاه المعشوق وكانت أوراق الأشجار المهتزة بهبوب تلك النسمات تصور للرائي أن لا فرق بينها وبين طرة غانية اهتزت بضربات قلبها الشفيق على طفل لها طالما هجرت لراحته الوساد وباتت ولم تذق طعم الرقاد.

ثم إني بما عراني إذ ذاك من غرائب الأحوال أحسست أن نور بصري قد ابتدأ ينقص وظننت أن ما صورته المشاهدة في لوحة خيالي ليس إلا من آثار نصبي الغرامي.

ثم رمقت السماء بطرفي فإذا الشمس قد انحدرت نحو مغرب استتارها ممزقة ما عليها من السحاب فكأنها رجل قد قوض بناء مجده الدهر بعدما ضرب على هام السماكين أطنابه فشق من جزعه الجيوب وانجرّ معتزلاً عن الناس إلى غار الخمول. وبعيد غيبوبتها أخذ لون الأرض يصور برعب غبرته مقابر الفناء تجاه عيني، حتى لم يبقَ في أطراف الشمس سوى ما يحكي حمرة نار يصح أن تكون أنموذج دم قد امتزج بأدمع جرت من مقلة يتيم وصار كلما مضى وقت الغروب أنت في نواحي الأرض دهشة واستولت على الكون منها بهتة وحيرة.

وقد طفقت إليها ثم تأنّ (كذا) فارة إلى آجامها والطيور تنعب ذاهبة إلى أوكارها حتى لم يمضِ من الوقت ما يسع نحر جزور إلا وقد هدأت الأصوات وصرت لا أسمع غير تغريد عندليبين في البر ونغمة مترنمين في البحر.

أما أنا فقد اعترى قلبي الخفقان من هول ما شاهدت وحجبت بصري عن النظر ستور الظلام التي أرخاها الليل على الأرجاء حتى احلولك واشتدت ظلمته بحيث لو كنت أقبض على الدجى بكفّي لأمكن. وصيّر الظلام تلك الأشجار التي كنت أتنعم في ظلالها هائلة في عينيّ كأن كلاً منها غول تعرضت لي في مهمة قفر.

كأن وجه الأرض قد زوى إلى داخلها. أو ظلمات القبور قد خرجت إلى سطحها. كأن الموت قد تشخص متلفعاً بثياب الحداد فأخذ يطوف في الأطراف. كأن يد القهار قد قبضت على هذه الأرض فرمت بها في مهاوي العدم والنسيان كأن الدماء المائرة التي سفكتها سيوف الظلم من شهداء الحرية قد انصبت في هيئة بحر

أحاطت أمواج الحمية منه بالجبال ثم جمدت فحفظت بالانجماد هيئة انتفاخها على سطح ذلك البحر.

فعند ذلك أردت أن أجيل الطرف في أطرافي فلم يتعلق (لشدة دهشة الحال) نظري بشيء مما هنالك فكأن نور بصري لا جرأة له أن يتجاوز الحدقة إلى الأهداب.

فأطرقت وأنا أناجي الله في سري بهذه الخطرات: يا رب! كم مظلوم يسفك دمه تحت سدول هذا الظلام المرخاة بحيث لا يراه أحد سواك، كم غدار يحد شفرته غدره لرقاب الغافلين ولا يعلم به أحد غيرك، كم يتيم تسيل سيلان الميزاب دموع عينيه ولا يطلع عليه أحد عداك، كم هضيم قد اهتضمته يد الظلم فهو يستغيث ولا يسمعه أحد سواك!...

فبينا أنا مستغرق الفكر في تيار هذه المناجاة، إذ هاجت زعازع رأيت منها كأن القيامة قد قامت حتى سمعت من الكوى التي كنت جالساً جانبها صكة تستك لها الآذان فانفتحت كأنها باب قلعة انقلعت بقنابل لفظتها أفواه مدافع المحاصرين فالتفت عند ذلك مذعوراً فرأيت نوراً ساطعاً قد قام عموداً على الأرض له من السنا ما يكاد يخطف الأبصار ومن السعة ما يحيط بكثير من الممالك والأمصار.

ثم أمعنت النظر فإذا الزوابع يتلوها غمام قد غمت به الآفاق سوى أن البدر المنير كان من بين ذلك الغمام كاليد البيضاء شاقاً لبحر تلك الظلم نصفين وحين عطفت النظر إلى البحر رأيت أمواجه المتلاطمة بحيث لو قلت إن كلاً منها كأنه جبل سيال لكان صحيحاً لا بل لم تكن تلك من الأمواج في شيء، فكأنها وهي تمثل هول القيامة ـ قد تكونت من صلاب الصخور فأخذت تقطع بتلاطمها الأطواد المشمخرة وتضرب بعضها ببعض فتقذفها في أبعاد غير متناهية مما هنالك! أو كأنها اكم من الجلامد قد عرتها الزلازل فجعلتها تهتز وتزلزل على الدوام.

أما سنا البدر الذي كان مطروراً به رداء الظلماء من بين ذلك الغمام فلا يكفي في بيانه أنه مجرد نور كان يترقرق على سطوح تلك الأمواج بل كان يصور لي بهيئة انعكاسه أن مجرة الفلك قد هوت من هول تلك الزوابع فوقعت بين هاتيك الجبال فهي في كل لحظة بصعودها وهبوطها مع الأمواج تتراءى في شكل جديد! أو كأن

هيئة انعكاس ذلك النور نهر شفاف قد جرى بين تلك الصخور فله من اصطدامه بها خرير يبلغ العيوق.

بيد أن ذلك النور لم يلبث أن أخفاه السحاب فكان كلمح البصر بين انفتاحه وانطباقه وبعد أن اختفى لم يظهر للعيان مرة أخرى.

فكأنه برق تألق في الحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وبعد هذا جعلت لوامع البروق تأتلق في الآفاق وعيون الغمام تسكب الغيث في النواحي ولا انسكاب دموع عاشق قد صنعته يد البين بعدما سقاه الهوى كأس الحب دهاقا.

فكلما هبت الرياح العواصف حكت بدهشتها دهشة الزلازل!... وكلما جلجلت السماء خلت من هزيم رعدها أن الأرض تأن!... وكلما أومض البرق وارتعج تبينت تلك السحب المكفهرة تقذف شعلاً من النيران كأنها بركانات!.

ولم تمتد هذه العوارض أكثر من نصف ساعة لكن كرة الأرض لم تزل إذ ذاك تتدحرج في أمواج تلك الظلمة كأنها قطعة من جبل اجترفها بتياره السيل الجراف!

وقد طالت عليّ تلك الليلة بحيث خلت أنها موصول بها الدهر أجمع أو أن صباحها مات فهو منوط بيوم التناد!...

أما أنا فيما عرا أعصابي بتلك الدهشة من الاضطراب، وعرض في قلبي من الانقباض كنت مسلوب الراحة عديم القرار وقد بقيت حتى مطلع الفجر أدور في حجرتي منشداً قول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الأصباح منك بأمثل

ثم غلبني السهر، حتى صارت أجفاني تقع منطبقة كأنها مريض اضطجع على الوساد. فما اضطجعت في زاوية من زوايا الحجرة إلا وقد استغرقت في النوم آه! واهاً لها من نومة زادت بها لذائذ الحياة! فلو أن صبياً احتضنته أمه وقد أخذت تكرر برقيق صوتها الأناشيد لأجل تنويمه أو عاشقاً تيمه الحب وقد توسد زند عشيقته ملتفاً بغدائرها لما احتمل أن ينام نومة هي أهنى من هذه النومة!...

رأيت في تلك النومة رؤيا أفدي لها وإن كانت طيف خيال ألف حقيقة وأبذل دون كل آن منها أربعين سنة من العمر وإن لم تزد على أربعين دقيقة!...

رأيتني كأني في صحراء وقد طلعت الشمس مشرقة من الأفق فأخذت تكسو ما تمر عليه من الأماكن برداء من أشعة أنوارها الساطعة غير أن ضياءها لم يكن كما هو معهود لنا الآن بل كان كأنه مايعة من المايعات! كما أن الألوان التي كنت أراها في تلك الرؤيا ليست كما نعهدها في اليقظة بل كأنها جوهر سيال ترى في العيان وإن لم تتعلق بجسم من الأجسام!...

فما مر من الزمان ـ والحالة هذه ـ دقيقتان إلا وقد رأيت تلك الأنوار تستطير منتشرة وتلك الألوان تستفيض منحدرة من سائر الأشجار والأزهار والأنجاد والأغوار حتى أن أوراق الأشجار كانت تحكي في لطافتها قطعاً رقيقة من السحاب منتثرة في السماء وقت الأسحار تضاهي ـ وهي على الأغصان ـ كواكب مشرقة الأنوار.

ثم رأيت على الروابي ما له نصف حجم البدر من فرائد الجمان المثقوبة وقد اتخذت فيها أوكارها آلاف الطيور التي كل منها في تلونه كالحرباء.

ورأيت في السهول ما هو كأمثال الهضاب من حجارة الماس المنحوتة وقد برزت في ساحة التماعها آلاف البهائم الرائعة.

وكان في ذلك الصباح المبارك من المسرة والنشاط ما أحس منه كل إنسان أن روحه تنمو في بدنه آناً بعد آن وأنها تزايدت بحيث صارت الحياة تستفيض من جميع جسده حتى كأن الحياة سارية في جميع أجزاء العالم: فالأزهار كالهزار كانت تتواثب مغردة من غصن إلى غصن والياسمين يتنفس متلاعباً في الهواء تلاعب الحمام.

ولما سرحت النظر في أطرافي رأيت من الازدحام ما ظننت به أكثر من نصف أبناء الوطن كانوا مجتمعين هناك.

فبينما كان كل منا يسرح طرفه منبهراً بما قد جاوز حد الطبيعة من لطائف تلك البدائع المعجزة التي أظهرتها يد القدرة إذ نشأ من الأفق سحاب رقيق يحكي بحمرته شعلة نار وأخذ يتمدد في الآفاق رويداً رويداً.

ثم لاحت لنا بين ذلك السحاب فتاة يترشح منها ماء الدلال ويتلألأ من وجهها

رونق الحسن والجمال بحيث يليق أن تعتبر «آلهة الحسن» في نظر الوثنيين. وصار كلما ازداد السحاب تمدداً ازداد شخصها ظهوراً في العيان حتى انتصبت قائمة تجاه الأنظار وقد سترها من ذلك السحاب إزار من ركبتيها إلى ما فوق سرتها ورفعت طرفاً على كتفها الأيمن متشحة به وأنزلته إلى ما بين ثدييها.

وهي فتاة قوية البنية طويلة القامة في اعتدال تبدو قمراً وتميس غصناً وترنو غزالاً.

إذا لمح الطرف باهر جمالها وناعم بدنها رأى كأن الشمس من الأول ولطائف وشي الربيع من الثاني قد تمثلا بإزائه في شكل إنسان. وقد كان فرعها الذهبي المرسل على متنها يحكي أشعة الشمس وقت طلوعها، وكانت إذا رنت أنفذت في القلوب لحاظها كأنها تستكشف بها خفيات الأسرار. إذا عاينت ثغرها البسام قلت:

كأنما يبسم عن لؤلؤ … منضد أو برد أو أقاح

أو نظرت إلى جيدها الحالي وهو عاطل قلت:

فماذا أجيد قد بدا وهو عاطل … لعيني أم هذا عمود من الصبح

أو تصفحت صحائف الدلال في صدرها:

أقرأتك الجمال حرفاً بحرف … وهو في صدرها المطرز سطر

وقد ركب عليه حقان يسميان ثديين وليسا بثديين بل كأن قرص البدر قد قسم نصفين فعلق كل واحد منهم في جهة من ذلك الصدر.

وقد كان جسمها الشفاف من اللطافة بحيث ترى ألوانه المنعكسة أنواره في ذلك السحاب الذي اتزرت به.

وبينما هي تلتف بذلك السحاب إذ رأينا شعرها وقد اقشعر كشعر لبدة الأسد عندما ينقبض على براثنه للوثبة ولاحت منها علائم الغضب حتى اغرورق جبينها في نور أحمر وقرن التقطيب بين حاجبيها وعادت كأنما ترتمي من نظرها الشزر شرار في مسارح لحظاتها الغضبية.

وبعدئذٍ ابتدأت من منتهى الأفق تمشي نازلة إلينا مشي مقيد فتتقدم نحونا قدماً قدماً.

اما أنا فقد كنت أحس لقلبي مع هذا الشخص النوراني تعارفاً وائتلافاً وأجد في صدري منه انشراحاً، وكنت إذ ذاك أقول في نفسي إن ما أراه خيال ليس إلا وأيضاً أقول في خاطري أبشراً يكون هذا أم ملكاً كريماً، وإن كان ملكاً فهل يتيسر أن تكون بيننا وبينه معارفة ما؟

فبينما كنت ـ وأنا في حال بين الجزم والتردد ـ أمعن النظر في غريب طرزها وعجيب طورها ولطيف شخصها إذ رأيتها كلما رفعت قدماً ووضعت أخرى تبيّن لي معها قطع كثيرة من السلاسل تقع في طريقها فعند ذلك تحققت أن هذا الشخص اللطيف هو التمثال السماوي ـ للحرية ـ التي لم أزل أسير هواها مسرحاً أنظار أفكاري في تخيل جمالها الباهر العجيب.

فلما قربت منا (الحرية) بحيث صارت الجماعة بمرأى منها ومسمع رفت فوق ربوة مشرفة وراست بالتحقير سهام ألحاظها الغضبية ورمت بها من حولها من القوم وصاحت صيحة كادت تقطع بفزعها الأكباد حتى خر القوم صعقين ولكل عضو من أعضائهم هزة كما انتفض العصفور بلله القطر فكأنهم قد تفرقعت بينهم الصواعق.

فلما رأت منهم هذا الاندهاش الدال على أن كلاً منهم جبان رعديد بدا منها هيجان ناري كأنه برق تجسم وجعلت تناديهم تقول: أيها الراقدون في نوم الغفلة! . . . أيها المؤتلفون بالانحطاط والسفالة! . . . أيها العابدون لأوثان الإساءة! . . . أيها العائلون لذل الجبن والانذعار! . . . أيها المرتكبون كل مذلة وشنار! . . .

أيوم المحشر تفتحون عيونكم؟ الأجل تسليمها إلى مالك تحفظون أطواق الاسارة التي في رقابكم؟ الأجل هذه الحياة الفانية ترضون أن تذكر ألسنة الذم شنيع جبنكم إلى الأبد؟ هيهات هيهات لما تزعمون!

أيها الراقدون في نوم الغفلة! إن الصانع القدير جلت عظمته خلق الأبصار لأجل الاعتبار بالنظر إلى آثار رحمته وبديع صنعه وأنتم معرضون عن هذه الحكمة الجليلة تجهدون أن تبصروا بخيالاتكم أو بآذانكم! . . . عيونكم مفتحة وأنتم نيام كأنكم أرانب وإذا أغمضتموها فأنتم أموات! أعقل امرئ منكم قد حنكته التجارب لا يصيب في نظره من الحقيقة ولو قدر رؤية الصبيّ الأكمه! وهذا سعيكم الذي

سعيتموه لأجل تنبيه أفكاركم سعي قليل لا يساوي أجرة الغسال الذي يغسل أثوابكم من أدرانها.

لا تبعدوا أبدانكم عن فراشة الراحة فإن ليالي العدم إليكم آتية وها هي بكم ملمة وعليكم نازلة وعما قليل لتصبحُنّ لا تستطيعون السعي ولو رغبتم فيه وعزمتم عليه ولتكونن أبصاركم لا تطيق النظر وإن كانت منفتحة ولتقصرن أيدي أفكاركم عن إدراك الحقائق ولو توغلت في تحريها لتعودن فرش منامكم تراباً وإن كانت من الحديد.

ارقدوا!... ارقدوا!... فلا يلفى لتبديل غفلة الحياة برقدة الممات طريق أسهل من هذا لديكم..

أيها المؤتلفون بالانحطاط والسفالة!... إن الخالق عزت كلمته قد أوجدكم مستعدين إلى أن تكونوا مظهراً لأنواع السعادة الدنيوية والأخروية وأنتم تشبعون بطونكم من حيث تتركون من يخلفكم من أعقابكم أسرى الخوف والجوع وتسمون ذلك توكلاً على الله! تتركون السعي في مناكب الأرض مكتفين من العيش بالقوت الزهيد وتزعمون أن هذه الحالة هي القناعة مع علمكم بأن الكاسب حبيب الله!... تتخذون ترك السعي ذريعة إلى مقاصدكم الدينية والدنيوية مع أن البراهين العقلية حاكمة بأن لا ينال الإنسان بغيته إلا بالسعي والإقدام.

تعفروا في التراب!... تعفروا!... فعما قليل تكونون من هذا الذي أنتم عليه!...

أيها العابدون لأوثان الإساءة!... إن الفعال لما يريد قد تفضل على الإنسان بالعقل ومنحه الإرادة والاختيار وأنتم لا زلتم تسلبونهما عن أنفسكم ما عبادتكم إلا أطواق الاسارة التي في رقابكم المسماة بألسنتكم عادة أو منفعة. إذا لمستكم الأيدي الطاهرة تنهشونها بأنياب جهلكم وإذا رفستكم الأرجل القذرة تلحسونها بألسنة خضوعكم.

حتى أن هذه الحالة جرت مجرى الدم منكم وصارت من الملكات الراسخة فيكم!... انضغطوا تحت أثقال الهوان! انضغطوا!... حتى تذهب هذه الأثقال معكم إلى القبور فإن أعقابكم لا طاقة لهم على تحمّلها.

أيها العائلون لذل الجبن والاندعار!... إن أحسن الخالقين عز شأنه قد جعل الإنسان ذا عقل يزن بمعياره مقادير الأمور وألبسه لامة الإدراك يقي بها نفسه مطاعن الملمات وابتلاه بأنواع الفتن والمحن وأنتم لشدة خوفكم من الموت ترمون بأنفسكم إلى الردى وتلقون بأيديكم إلى التهلكة فمثلكم مثل من فر من المطر فوقف تحت الميزاب أو استجار من الرمضاء بالنار، يا هؤلاء... ألستم الغرقى فما خوفكم من البلل؟.

ولكثرة خشيتكم من السجن تسجنون أفكاركم في قحوف رؤوسكم وتحبسون حسكم الوجداني في مطاوي أفئدتكم وتحرصون سرايا منطقكم وراء حصون شفاهكم وقد استحكم فيه الجبن حتى إذا رأى أحدكم غير شيء ظنه رجلاً أو بدا له ظله في جدار ارتعدت منه فرائصه. ارتجفوا! ارتجفوا!... فإن تفتت أبدانكم محتاج إلى مثل هذا الاضطراب.

أيها المرتكبون كل مذلة وشنار!... إن رافع الدرجات جلّ جلاله قد برأ كل إنسان مطلقاً من أداهم الأغلال بريأ عن تحمل الأحمال عدا التكاليف المعنوية وما ذلك إلا لأجل إيصاله إلى مراتب العز والكمال وأنتم لا تريدون إنقاذ أنفسكم أن تحمل ظلامة مئات من الفقراء وحقارة آلاف من المساكين فمع شدة ضعف أبدانكم ووهنها لو أريد تحميل كرة الأرض على رؤوسكم ومتاعب الكائنات على ظهوركم لما امتنعتم! وقد جرى مجرى الأمور الطبيعية لديكم أن يجعل كل منكم في تذلّله عاتقه ركاباً لأقدام الآخر الصغير للكبير والكبير للأكبر على حسب تفاوتكم في المراتب.

انسحقوا!... تحت الأقدام انسحقوا!... فإن وأد أجسامكم تحت الأرض يلزمه مثل هذا الضغط والتضييق.

متى تنتبهون أيها الراقدون؟ متى تفتكرون في فوزكم ونجاحكم؟ متى تعرفون أنكم ذوو إرادة واختيار؟ متى تستيقظون من نوم الغفلة؟ متى تكونون من ذوي الشجاعة والبسالة؟ متى تعرفون أنفسكم؟ هؤلاء الأقوام! أما ترونهم يحثون قلائص الجد مسرعين نحو مغاني المجد والفخار؟

فما بالكم لا ينهض بكم العزم؟ وقد ثبطكم العجز حتى أبيتم الانبعاث وصرتم خوالف البيوت قابضين على مساكنكم قبض السبع على فريسته بالبراثن والأنياب.

أفتظنّون أن ستغلبوا المشيئة الربانية مع شنيع عجزكم وفظيع خمولكم هذا؟ أفتأملون أن سيبقى لكم الحال على ما أنتم عليه؟ أولم يكن لكم من العقل ما تدركون به أن كل نفس من أنفاسكم يقلع حجراً من بناء أعماركم فيرمي به في بلاقع الفناء والعدم.

ويا للعجب العجيب منكم! إذ ما حاور بعضكم بعضاً إلا وأكثر مقاله الشكوى من هذا الحال وهو من المحافظين له والقابضين عليه لا يزال عاضاً عليه بناجذيه. تزعمون أن هذا العالم الذي هو لعبة بيد الحادثات ومضغة بين أضراس التقلبات سيبقى لكم مأوى تسكنونه إلى الأبد فهيهات لما تزعمون وسحقاً لما تظنون!!!

أي حال من أحوال هذه الدنيا التي رأيتموها دام ولم يطرقه التغير أي حادثة من الحوادث علمتموها قبل حدوثها؟ وهل يستطيع الأب أن يعلم لولده الجنين من تشكلات الخلقة وما فيه من الأخلاق وما لديه من الذكاء والفطنة؟ فإذا لم يستطع فكيف يمكن كشف ما اختفى في بطون الأيام من أحوال المستقبل طبق الحال وسيقع كثير مما لم يخطر بالبال! سيحدث كثير مما لم تنله يد التصور! جميع أبناء هذا العصر موجّهون أنظارهم نحو المستقبل وأنتم لا زلتم جاعلين الماضي مطمح أنظاركم كأن يد الدهر الباطشة قد لطمتكم على وجوهكم فردتها إلى خلف وصيرتكم بحيث لا ترون مواطئ أقدامكم من الأرض حتى لا يرفع أحدكم قدماً إلا وقد وضع الأخرى على خطر. هلا تأملتم أن لو كان في توجيه الأنظار إلى الماضي تقتضيه الحكمة لجعل الخالق الحكيم جلت عظمته أبصاركم خلف رؤوسكم!... ماذا تحاولون من الماضي؟ أإرجاع ما مضى من أعماركم؟ فهيهات هيهات لما تحاولون. ماذا ترومون منه؟ أإعادة أيامه الخالية؟ فيا للعجب مما ترومون.

من ذا يستطيع أن يعيد أدوار الزمان إلى البدء؟

عماذا تبحثون من الماضي؟ أعن سؤدد آبائكم الهالكين فبعد ما عنه تبحثون! ويحكم! آه ما مضى فات فليس له ارتجاع وما هو آت آت فليس له اندفاع!

ويحكم! ليس لكم من سؤدد من آبائكم الغابرين سوى قراطيس قد سوّدت بقطرات المداد.

ويحكم! أفأجسامهم البالية تطلبون؟ فاذهبوا إذن إلى القبور وانبشوها فننظر هل سوى العظام النخرة تجدون؟ فبماذا منهم تفتخرون وهم في الأجداث مغادرون ولله من قال مفوقاً نحوكم سهام التهكم والتوبيخ:

أقول لمن غدا في كل وقت يباهينا بأجداد عظام
أتقنع بالعظام وأنت تدري بأن الكلب يقنع بالعظام

كل منكم إنسان وعلى الإنسان أن يجعل عقبه إنساناً فاجهدوا أن تكونوا فضائل آبائكم وسؤددهم فيكم وفي أعقابكم كي تغبطكم أرواحهم وتبتهج بكم وأنتم في العالم السفلي بدل أن تغبطوهم وأنتم وهم في العالم العلوي!...

أفلا تتفكرون إنكم كلما علوتم إلى أوج الافتخار بآبائكم حططتم قدرهم إلى حضيض العار والشنار؟

إن هذا العصر عصر الترقي والكمال فلا خير في أب لم يخلف له ابناً أكمل منه ما أقبح نوم الغفلة فيكم! لقد طال رقودكم وعيونكم مفتحة! فأيّ رؤيا رأيتموها فيه أصابت الحق وطابقت الصدق؟ ماذا حصل لكم من النجاح في عيشكم هذا سوى تضييع مدة الحياة؟

أراكم لا تزالون تذكرون مآثر أسلافكم فأنتم ماذا تذكر لكم من المآثر أخلافكم؟ أفتكتفون من بقاء ذكركم بعد الموت بنقش أسمائكم في أحجار المقابر؟ ألم تعلموا أن أحجار المقابر لا تبقى مائة سنة مهما سالمتها زلازل الحدثان؟

لقد طلعت شمس العرفان من مغربها وقامت قيامة المدنية القديمة وأظهرت سكك الحديد علامة دابة الأرض وأفشت ألسنة المعارف أسرار الطبيعة وعطلت الأسلاك البرقية مجاري الأرض وحكت صرخة المدافع على من دلعت لهم ألسنة قنابلها نفخة الصور هذا وأنتم نائمون! أحتى يوم القيامة لا تنتبهون؟

ما أشنع ائتلافكم بهذه السعاية! كنتم وأنتم أطفال لا يجاوز طول أحدكم الشبرين وكان أقل عزكم أن تقعدوا في أحضان أمهاتكم محبوبين مكرمين أما الآن

وقد ساوى طول أحدكم الباعين فلا زلتم تطأطئون رؤوسكم لمن أراد أن يضع قدميه على رقابكم!

هذا نبات الأرض التي تطؤونها بأقدامكم قد علا حتى ساوى أبدانكم طولاً وأنتم حتى الآن لم تستطيعوا إقامة أبدانكم بحيث يرى ما لها من الطول الخلقي.

قد كان آباؤكم الذين تفتخرون بهم وتحبونهم لا ينحنون إلا ساجدين لله أو متكئين على صوارمهم في الهيجاء أما أنتم فلا تنحنون إلا بين يدي من لا خلاق لهم من أرذال الناس منكبين على أقدامهم تقبلونها رجاءَ منفعة أو خوف مضرّة. هؤلاء آباؤكم مستقيمو الجثث حتى في قبورهم وأنتم في الدنيا تمشون محدودبين كمن احدودب تحت صفعات الصافعين.

قد طالت يد المدنية وامتد باع الحضارة حتى إنها تحاول جعل ما تقدم من أرجل الحيوانات أيدياً وما اعوج من ظهورها مستقيماً وتجاهد أن تجعل القرد إنساناً! وأنتم تجعلون أيديكم سواء في الحكم وأرجلكم وتلتزمون احديداب ظهوركم التي فطرها الله مستقيمة فلا تثقفون قدودكم بثقاف الاتحاد وتنهض بكم الهمم عن دركات هذه الوهاد فمتى تجنح بكم الهمة إلى الرقي إلى هام العلياء حتام تبقى أنظاركم لا مطمح لها سوى الغبراء.

ما أقبح عبادتكم لأوثان الإساءة! انظروا إلى قيود الذلّ التي أنتم بها مقيدون فهل تروق أنظاركم أكثر من غدائري المسترسلة؟

أوليس من العجب العجيب أنكم لا تطيقون النظر إليّ مع أنكم حاملون قناطير هذا الحديد من هذه الأغلال التي في أيديكم والقيود التي في أرجلكم فيا ليت شعري أهي أحسن منظراً في عيونكم من طلعتي الغرّاء؟

أو أن صوتي الذي يختلب القلوب برقته لم يكن ألطف مسمعاً في آذانكم من صلصلة هذا الحديد الذي أنتم به مقيدون؟

أنا التي وهبكم الله إياي هبة تبتهج بها أرواحكم فليت شعري كيف ترجحون هذه القيود التي قيدت أجسامكم بها أيدي الظلمة الطغاة على هذه الهبة التي هي عين لطف الله بكم وعنايته؟

إن هذه القيود التي تحملونها لو قبضت عليها أيدي أجدادكم بقوتها أو مشت

أرجل ذوي السعي والإقدام من إخوانكم فوقها لعادت وهي تتميع من حرارة الشمس إذا أشرقت عليها وتنفصم من هبوب الريح إذا نفختها وتذوب من رشاش الماء إذا رش عليها!

وها هي فانظروها كيف لا تقاوم فتك أنظاري بها بل تنفصم تحتها وتتساقط قطعاً قطعاً! فما بالكم ترتجفون تحتها منذعرين وترتعدون منها مندهشين أفبعد هذا تظنون أنها السوام ضئالِ الأفاعي الرقش وقد أخذت تنهش أبدانكم بأنيابها التي نقعت فيها قواتل السموم؟!!!

إلى متى تبقون مقيدين بهذه الأوهام؟ أفي المستقبل أيضاً لا تيممون مرابعي الرحاب وتأتونها متبخترين لنيل السعادة التي لا تستراب؟!

ما أفظع هذا الذل فيكم! وما أشنع هذا الجبن منكم!

ماذا الذي منه تخافون؟ أمن الموت؟ فانظروا متى كان الخوف من دواعي الحياة وأسبابها؟ أمن الشقاء والتعب؟ فتأملوا من ذا الذي شقى في الدنيا بأن حمل أثقالاً هي أكثر ثقلاً وأعظم مشقة من قيود الإساءة التي أنتم بها مقيدون ولأثقالها حاملون؟ قد كان أجدادكم يتخذون الأثر الباقي من دم من خاطر بنفسه منهم لنيل الفضائل واستشهد في طريق تحصيلها عبرة يعتبرون بها ووصية باتباع تلك الفضائل يتبعونها حتى أن من استشهد منهم في طريق إحراز الحرية وتوفير سعادة الوطن وتحصيل ترقي الإنسانية أكثر عدداً ممن مات منهم بداهية الوباء أو إطباق الحمى أو داء الورم أو غير ذلك من العلل والأمراض!

فلم تبعدون أنفسكم عن هذه الخصال الحميدة التي كانت لأسلافكم مع أنكم لهم محبون وبهم مفتخرون؟!

ألم تعلموا أن لا محيص من طارق المنون ولو طالت لكم مدة الحياة وكنتم من المعمرين عمر لبد؟ فإذا علمتم فلم لا تسعون فيما يبقى لكم الذكر الجميل بعد الموت؟

هو الموت فاختر ما علا لك ذكره ... ولم يمت الإنسان ما بقي الذكر

إلى متى تزحفون على تراب الذل والهوان طمعاً في أن تجدوا ما تأمنون به الدخول في المقابر؟ مع علمكم بأنكم تموتون على أي حال كنتم وبأي جنة من

الموت اتقيتم! ألا تجتنبون ذل السؤال واستعطاء الحياة حتى من عزرائيل؟ ألم تعلموا أن من مات وهو كريم خير ممن عاش وهو ذليل؟ ألم يطرق أسماعكم قول من قال:

واختر لنفسك منزلاً تعلو به أو مت كريماً تحت ظل القسطل

على أن اختياركم هذا الذل ورضاكم بهذا الهوان لا يخفف عنكم شدة وطأة الموت فإن طعم الموت واحد سواء متّم ذليلين أو كريمين ولله من قال:

إذا غامرت في شرف مروم فلا تقنع بما دون النجوم
فطعم الموت في أمر حقير كطعم الموت في أمر عظيم

ما أشنع اختياركم لهذا الذل والهوان! أي فائدة تأملونها وأيّ مكرمة ترجون نيلها من تذللكم هذا؟ انظروا إلى وجه الأرض وما فيه من التراب فإنه من الذل والحقارة بحيث تطؤه الأرجل وتسحقه النعال فهل رأيتم أو سمعتم أن أحداً أخذ بكفه قبضة منه فوضعها على رأسه رحمة لها مما بها من الذل والحقارة؟

أيّ أذيال قبلتها أفواهكم فالتذت بتقبيلها؟ أي أقدام خرت للأذقان عليها رؤوسكم فارتفعت بتقبيلها إلى السماء؟ أتجدون طعم السكر في شفاهكم إذا ألصقتموها بالملابس المملحة تلحسونها؟ أتجدون عرف المسك في جلود النعال المبلولة بعرق الأرجل إذا تمسحتم بها؟ من ذا سمع تأوهكم الذي لا زلتم ترفعون به أصواتكم متظلمين؟ ماذا نفعتكم الدموع التي تسكبها أعينكم وهي دماء حين تبكون بكاء المسترحمين؟ حتام تبكون كالصبي المفطوم لعدم نيلكم ما تطلبون؟ إلى متى تسجدون سجدة الشكر كالشيخ المعتوه كلما أوهمتكم الظنون أن قد حصل ما فيه ترغبون؟ أفلا تعلمون أنكم قوم أذلة إلاّ بأن تكونوا من تراب الغبراء؟ أفلا ترتفعون إلى العلو إلا بأن تثيركم الرياح وأنتم تراب فترتفع بكم نحو السماء؟ فسبحان الله العلي العظيم! ما أكثر ائتلافكم بالذل والحقارة! وما أشد أسارتكم للعوائد الغدارة! أفأنتم القوم الذين لا زلت أسمع أنهم أعلا الأقوام همة وأكثرهم بالفضائل اتصافاً وبالبسالة والشجاعة اشتهاراً وبالحمية والمروءة اتساماً وأعظمهم للمصائب احتقاراً وللمشكلات حلاً واكتشافاً وللصعاب استسهالاً وعلى المهالك إقداماً؟ ما أكذب هذه الشهرة وما أخلى تلك الصفات عن المعنى بالمرة!!!

فلما بلغت «الحرية» من الكلام إلى ما ترى وأخذت تذكر الملة العلية القدر بما سمعت من تزييف أحوالها وتكذيب شهرتها اكتوى قلبي بميسم تأثره فنشاط وفي جانبيه لذعة بعد لذعة وسمة فوق سمة فكأني إذ ذاك عاشق نقل إليه الوشاة عن عشيقته ما لا يطيق سماعه من غضبها عليه ونفرتها عنه وذمها إياه!

فعند ذلك لمحت بطرفي ذلك التمثال السماوي وأمعنت النظر فيما حوله عازماً على المقابلة له والخصام معه فرأيت في جهة اليمين منه خلقاً كثيراً من ذوي الوجاهة والوقار وأصحاب النظر والاعتبار.

بعضهم قد بلغ المشيخة سناً وفاق بني العصر علماً وفناً كأن شعر أهدابهم ولحاهم خيوط من أشعة الشمس الألمعية والذكاء التي كنت أراها تلوح بين أعينهم وتنشر أنوار التجارب في نواحيها.

وأكثرهم كانوا أوراداً أنتجها ربيع الشبيبة قريبة عهد بما جادتها غر سحائب الحياة من ماء الشباب فكان دم أوجههم يغلي بحرارة الأوراد وأوجل الآساد.

وكنت أرى القوى المدركة القائمة في أدمغتهم مغرورقة فيما انعطف عليها من شمس العرفان من الأنوار اللطيفة التي تحكي في صفائها أنوار البدور في الأسحار. قلب كل واحد منهم ينشر بالتهاب حسه الوجداني من حرارة الحمية ما يستوعب بها عالماً كبيراً مثل عالم الكرة الأرضية.

وقد رأيت كلاً منهم متهيئاً لرد الجواب وله مريداً وفيه راغباً أكثر مني بألف مرة.

أما الحرية فكانت تجيل طرفها الفتان أنظارها اللطيفة في تلك الجماعة وتلمحهم بلمحات عشقية فيها من الرقة واللطف ما يقضي منه بالعجب وتكاد به القلوب تختلب.

وكأنها حينئذٍ لا تسخو بافتتاح الكلام ثانية كي لا يزول تأثير ذلك الكلام السابق الذي أنفذته في قلوب السامعين.

وبعد أن مكثت على هذا الحال ملياً رفعت صوتها بالكلام فأنشأت تقول: يا ملوك الحمية وأصحاب الهمم العلية يا من بهم الوطن قد تخصص فهم سر مراده

المشخص. يا حماة حوزة الملة ورعاة نجاتها من آفة وعلة. يا أساطين ترقي الإنسانية وبراهين كمالها بحصول كل أمنية.

إن ما قلته آنفاً من تكذيب تلك الشهرة إنما هو بالإضافة إلى أولئك الأقوام فلا أقسم بالفياض المطلق وهو المعطي الحقيقي الذي وهب أجدادكم أنواع الفضائل الإنسانية وأودع وطنكم أنواع البدايع الطبيعية إن هذا الترقي الذي اغتنمتموه بأيدي الهمة تارة من أنياب ذلك التنين المسمى بقيد الإسارة ومرة من فم تغلب ذلك الذئب العقور المسمى بالحكم التغلبيّ سيخلدكم الذين هم أولياء الإحسان للإنسانية.

إن خطة التمدن التي سعيتم بتعميرها أترى الآن موحشة كالمقبرة وحقيرة كالتراب لأن هذا أول شروعكم بتأسيسها إذ قد ابتدأتم به منذ زمن بعيد ولكنكم على يقين من أنها ستظهر لكم فردوس السعادة في المستقبل فلا تتركوا السعي متفكرين في الماضي ولا تفتروا عنه عاطفين أنظاركم إلى الحال فإن لكم حق التقدم في تمهيد الطرق إلى فيوضات الزمن الآتي وتحري ما فيه تسريع حصولها.

لماذا لا يليق بكم أن تفتخروا بأفعالكم كل الافتخار فإن ذكركم الجميل بل وأفكاركم الصائبة سيشملها البقاء إلى الأبد وتأخذ بالتزايد والنمو إلى الأبد وتكون في الحكم كروح الوقت فتبث الحياة في وجود الجمعية البشرية إلى الأبد.

أي سعادة يمكن تصورها في هذه الحياة الدنيا أعظم وأجلّ من خدمة هذا المقصد الأقدس الذي تكون نتيجته مثل هذا التوفيق العظيم الأنفس سواء حصل بالغالبية أو بالمغلوبية.

ماذا عليكم لو افتخرتم بخدمة الوطن مع أن الوطن الذي هو في سعة عالم صغير شبيه بالجنان العالية لم يزل مباهياً بكم الأقوام.

الغيرة! الغيرة! فإن الشرق والغرب ينظران إلى ترقيكم في عالم الحضارة بعين الحرية!

إن عالم المدنية يؤمل اعتدال ميزانه من رزانة إقبالكم عليه قد التجأت المعارف بأقلامكم وناموس الملة بأسيافكم والهمم بأفكاركم والحمية بقلوبكم!

إني أرى الجهل تجاه أفكاركم كخفاش صادف انفلاق الصبح فصار يضطرب كالمصروع من شدة التحير كما أنه تحت قبضة همتكم كذئب تمكنت منه شفرة الصياد فصار لا يقدر على شيء سوى أنه يخرج بين أيديكم ينتظر أمركم بأن يحمل راية عزمكم متى ما تأمروه كما أن التوفيق الأزلي قائم ينتظر توجهكم إليه!

تقدموا! تقدموا أيها الأمة العالية الهمة! فإن دار السعادة وراء مضيق هذا الاضطراب المتوقف اجتيازه على تحمل مشاق أيام قليلات لم أدرِ ماذا أعرف لكم؟ إن ثمار الكمالات التي حصلت مما زعموه من بذور فيض الحمية وحسنت تربيتها لكم في دار سعادة المستقبل ها هي ظاهرة في العيان فشاهدوها.

***

ثم انتفض ذلك التمثال السماوي راجعاً بسرعة إلى حيث أتى ونضى عنه ذلك السحاب الذي كان متزراً به واكتسى برداء أحمر نوراني أشد احمراراً من جمر تنفخه الريح في ظلمة الليل!

أما السحاب الذي انتضاه فقد عاد في يده علماً في لون ذلك الرداء أيضاً وقد صور في وسطه «نجم وهلال» إيماءً إلى علو شأن الملة وإشعاراً بكمال سعوديتها وقد طرزت حواشيه طرازاً ذهبياً ووشيت وشياً تبريّاً مكتوباً في هذا البيت:

يا راية في يد الحرية انتصبت بالنصر والعز تُعلي كل عثماني

وصار كلما خفقت تلك الراية وتموجت بهبوب النسيم الذي يحكى الروح في إفاضة الحياة رأينا كأنّ الهواء قد سطح كرة الأرض بشدة تطبيقه وأزال اعوجاجها فصارت تبين تجاه الأنظار على هيئة إقليم عظيم بجميع بلدانها وصحاريها وأنهارها وبحارها.

ثم أمعنت النظر فإذا ذلك الإقليم الذي يخيل للناظرين أنه قصر روحاني قد أهبط إلى الدنيا ليكون أنموذجاً لعمران العالم العلوي هو الوطن المقدس الذي لم نوجد إلا من عطير ترابه.

غير أنه لم يبقَ ولا بالألف واحد مما نعهده فيه من الآثار المادية والمعنوية التي هي من مصنوعات البشر فلم يك يمكننا أن نعرف بعلامة من علائمه أنه هو الملك

الذي نحن فيه متعيشون لولا وضعه الهندسي الذي كم فيه من البدايع ما يصعب تصويره بل تصوره ولو في الخيالات الشعرية.

فلما رأيت من الوطن هذا العمران العجيب ذهبت إليه مسرعاً وفي الشوق إليه والمسرة برؤياه ما في رجل احتضنته السعادة وهو في عالم بشّر أهلوه بالحياة الأبدية.

وقد أظلم الفضاء أثناء تقربي إليه إلا أنه استضاء من جميع نواحيه بالتنويرات البرقية حتى أني كلما نظرت إلى ما في مدنه وطرقه وصحاريه من المساكن التي تنتشر منها الأنوار الساطعة ظننت أن القدرة الربانية قد أظهرت تجاه نظري عالماً آخر قد زين بآلاف الأقمار المضيئة ومئات من المجرات العلوية وملايين من الكواكب الدرية فما انجلت ظلمة الليل بغرة الصبح إلا وقد وصلت إلى أرض تلك الغمرات فرأيت في مسافة كل مرحلة من المدن ما كل واحدة منها أعظم ثروة من عالم كبير وأكثر عمراناً من قطعة عظيمة وفي مسافة كل فرسخ من القرى ما كل واحد منها أكبر من أمصارنا الآن وفي كل محلّة من الدور ما كل واحدة منها أحسن زينة وألطف زخرفاً من القصور التي ننبهر بزخارفها وأشد متانة وإحكاماً من القلاع التي نتحصن بها.

أما السكك الحديدية والجواد الممتدة والأنهر الجارية والجداول المتشعبة فهي في الكثرة تحكي عروق البدن وشرايينه متصلاً بعضها ببعض لم تزل ولا تزال توصل وسائط الحياة إلى جميع الجهات بحركة أسرع من الدم في الأبدان.

وقد رأيت هناك من الوسائط النقلية ما بعضها يسبح كالحيتان غائصاً في أقصى قعر البحر أو يمر كالطير محلقاً في جو السماء حتى إن كل فرد من أفراد البشر يستخدم في حوائجه كلاً من الأجسام الصلبة والمايعات البخاريّة كأن خواص الطبيعة قد ظهرت في ساحة انتفاعهم فهم ينتفعون بها كيفما أرادوا والأسرار الحكمية قد نضدت في مخازن كتبهم فهم يقتبسون من أنوارها مهما أحبوا فالذي يعد أفقر الناس عندهم هو أرغد عيشاً وأهنى حياةً من أعظم ملوك زماننا هذا كما أن الذي يعد أغبى الناس عندهم هو أجمع في محفوظاته لأنواع المعارف الفنية وصنوف الكمالات الأدبية من أعظم ما يوجد في عواصم البلاد المتمدنة من مخازن الكتب العلمية.

وناهيك بالحكم لديهم والأمن عندهم فإنهما من متممات إرادتهم الاختيارية بحيث قد جعلا كل إنسان هناك حراً في أفعاله مطلقاً من اتباع القوانين الطبيعية لأكثر الأشياء المادية.

وبما أن كل واحد منهم في نفسه ذو سلطنة خاصة به يغبطه بها أعظم سلاطين الأرض وينفذ بها أوامره المعقولة في الجمعية التي هو منسوب إليها. ترى الجمعية البشرية هناك كأنها شخص واحد كل جزء من أجزاء جسمه ملك من الملوك حتى أن قوى الحكومة التي هي في الحقيقة كالمثلث لا يمكن تشكله بأقل من ثلاثة خطوط مستقيمة أبت عندهم أن تكون في يد تغلب شخص واحد يخبط بها كيفما يشاء ويلعب بها كيفما يريد بل ترى كل واحد منهم في نفسه حداً مانعاً لتطاول الآخر كما أن كل فرد منهم متمم في نفسه لتشكل الهيئة الاجتماعية.

ألا تزال ترى الوفود المبعوثين من قبل الملة يسعون باتباع العدالة الربانية أن يجعلوا هذه الحياة الدنيا مجردة عن صفة الظلم خلواً عن ظهور الفتن والمحن كما أنهم يجهدون أن يجعلوا المحاكم أنموذجاً في حكمها بالعدل لديوان الحساب يوم القيامة فتراها كأنها سد من الحديد قد أقيم حاجزاً بين الظلم وبين الناس وكأن الحكام الموظفين فيها ملائكة تمثلت بصور البشر فأخذت تسابق الكرام الكاتبين في تحقيق الحسنات والسيئات.

وبما أن نطاق المعارف قد اتسع لديهم دخلت القواعد الحقوقية في تطهيرها الضمائر وتنويرها السرائر قد أعلمت كل واحد منهم أن إجراء إرادات تلك المحاكم وترويجها والانقياد إلى أوامرها هو من مقتضيات الإنسانية ومتممات لذائذ الحياة فبسبب ذلك لا يمكن أحداً أن يجد ما يحتاج إلى وضعه من النظام كما لا يمكن الموظفين أن يجدوا ما يحتاج إلى التنفيذ من الأوامر والأحكام!

إن أصول المؤاخذة عندهم قد أوجدت في قلب كل موظف منهم على حسب وظيفته محكمة ذات أسرار إلهية يحاكم بها نفسه حتى أن كلاً منهم يرى المضجع الذي ينام فيه كاللحد له فأقيم فيه الفكر والوجدان عليه مقام ملكي السؤال لأجل مناقشة نفسه الحساب!!

إن الحرية (التي بها تستكمل جميع فضائلها وفيها تجد النفس كافة لذائذها وفيها التسلية العظمى للإنسان عن جميع متاعب حياته ومشاقها) قد أعطت كل فرد منهم حكماً قاطعاً واستقلالاً بارعاً في أفعاله وأفكاره ونشرياته. فينتج اختلاف آرائهم اتحاداً وافتراق مطالبهم اجتماعاً كالآلات الموسيقية يحصل من اختلاف نغماتها وتباين ألحانها لحن واحد بنغم واحد!.... لم تبرح أفكارهم في تصديقاتها وتصوراتها مطلقة من كل قيد عدا منع الإضرار والاعتداء مصونة عن كل قدح ومعارضة خلا نظر العقلاء فيها وسبرهم إياها بمحك العقل إظهاراً لما عسى أن يوجد فيها من الزيف فتراها في كل يوم تخترع بتجاربها العديدة اختراعاً جديداً وتكشف باستدلالاتها السديدة أمراً رشيداً وفي كل يوم يظهر منها للعيان من الآثار البديعة والأمور العجيبة ما يعود بالفوائد الجمة على كل فرد من أفراد البشر.

أما الآراء الصائبة والأنظار الصادقة التي من خواصها العجيبة أنها كالشمس تجلو غياهب الأرجاء بضيائها الممتد وتفيض الحياة بنورها المنتشر فهي تخلصت من بلية انحصارها في مجالس الألفة كما هي عندنا وما ذاك إلا لأن المطابع قد عدت لديهم من الحوائج الضرورية بل كل من بلغ سن الرشد منهم يرى نفسه أشد احتياجاً إليها منه إلى المأكل والملبس اللذين هما من ضروريات حياته! فمن هنا ترى خواطرهم الفكرية وتصوراتهم الذهنية لا يمر عليها من الزمان يومان إلا وقد أوصلتها أيدي المطابع إلى مدارك ملايين من الناس!...

وبما يحصل من تلاحق الأفكار التي تنشرها الصحف منهم إليهم أصبح كل فرد منهم في إحاطته علماً بالحقائق يوازن أمة عظيمة في علمها بها.

كما أن كل فرد منهم يرى جميع أبناء ملته أشقاء نفسه وطريق سعادة الوطن طريقاً مشتركاً بينه وبينهم فلا تزال تراهم يجتمعون آلافاً مؤلفة يتذاكرون من أمور السياسة فيما هو أهم اعتباراً وأعظم خطراً ومن مسائل العلوم والفنون فيما هو أشد غموضاً وأكثر خفاءً.

وقد ارتضعوا كما قيل أفاويق الوفاق ولاحوا كأسنان المشط في الاتفاق فلا ترفع الدرجات عندهم إلا بالعلم ولا يعتبر الرجحان لديهم إلا بالعرفان حتى أن

للوضيع فيهم حق البروز للمسابقة في حلبة العلم مع الشريف منهم ولا ينحط في نظرهم الشريف قدراً بالمسابقة مع الوضيع بل الأمر بالعكس فيزداد شرفاً وفخراً.

إن زعامتهم لقاعدة «أن للمالك حق التصرف فيما ملك» قد جعلت كل فرد يرى ملكه كأنه لم يخلق إلا لأجله فهو يتنعم به كيفما أحب فتجد كلاً منهم لأجل استحصال جميع ما تحتاج إليه عائلته من الأثاث واستكمال كل ما ترغب فيه من لذائذ الحياة قد جعل داره التي يسكنها كمعمل من معامل الصنايع ومدرسة من مدارس العلم ومخزن من مخازن الكتب ومعرض من معارض الغرائب والنفائس يجد فيها كل ما فيه يرغب ويلقى كل ما طلب.

وقد أضحى كل بيت من بيوتهم حرماً آمناً مقدساً يكاد يساوي بيت الله الحرام في المرتبة فلا يمر بأبوابهم الفسق والتعدي ولا يجتاز منهم الظلم والتغلب.

وقد أطلقت لهم يد الحرية وثاق المخابرة بعضهم بعضاً حتى أن من أحب فله أن يوجد في داره التلغراف يخابر بلسانه البرقي من شاء بأي لغة أراد على أي رمز وإشارة أحب فتراه يجمع الشوارد ويحصل الفوائد وهو في داره قاعد. كل فرد منهم يحب أن يبذل دون ملّته النفيس مما يملك ولكن الملة لها غنى عما يبذل دونها الباذلون.

كل واحد منهم يود أن يفدي النفيس في سبيل وطنه ولكن الوطن غنيّ عن أن تقرب في سبيله القرابين.

والحاصل أن كلاً من أبناء الوطن أصبح في فضله وعرفانه أمة وحده وتغلب بعلمه ودهائه على القوى الطبيعية حتى لا يوجد في دائرة الإمكان من المطالب المشروعة ما يتعذر تحصيله على كل فرد منهم ولا يلقى في عالم الخيال من اللذائذ والكمالات ما لم يوجد مثله في عالم الشهود.

أما أنا فقد كدت أن يغشى علي من شدة تحيري وفرط مسرتي بما قد شاهدته في الوطن من هذا الترقي العجيب والتمدن الغريب فاستيقظت وفكري مغرورق بتلك الخيالات التي هي للروح منعشة وللعمل بغرابتها مدهشة.

ثم إني لفرط تولهي بما أعجبني من لطائف تلك الرؤيا وشدة شغفي بما سرني

من محاسنها عزمت على أن أنام مرة أخرى ظناً مني أن إعادة الرؤيا بالنوم ممكنة فأغمضت عينيّ متناوماً وحاولت أن أنزه طرفي في روض تلك المحاسن وأسرح نظري في عالم تلك الكمالات التي رأيتها من وراء سدول الظلام المرخاة تجاه أنظاري فلم أوفق لنيل ما حاولت بيد أني حتى الآن أرى تلك الرؤيا أعظم مسرة سمح لي الذهن بها في عمري.

خاتمة الطبع

إن رسالة الرؤيا في الحرية رسالة تغني شهرتها عن وصفها كيف لا وهي تبحث عن الحرية التي هي نعم العيش وباب من أبواب القناعة تأليف أكتب الكتاب العثمانيين المرحوم (محمد نامق كمال بك) الذي ملأ ذكره الدفاتر وطار صيته على جناح البرق والبواخر معربة بقلم العالم الفاضل والاجتماعي الكامل معروف أفندي الرصافي ولما كان أبناء العرب عاجزين على الاطلاع على ما فيها بادرنا إلى طبعها في مطبعة الشابندر ذات الأحرف الطيبة والأدوات الكاملة فجاءت بحمد الله تحفة يرتاح لها الأحرار، وهدية تسر الأبصار وكان ختام طبعها في اليوم الحادي والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٢٧ من هجرة صاحب المعجزات صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما جرى قلم بمدام وتم طبع كتاب بسواد[1].

(١) كتبها لنفسه نقلاً عن نسخة مديرية الأوقاف العامة المرقمة ١٢٥٧٠ عبد الحميد الرشودي وكان الفراغ من نسخها في السابع عشر من شهر ذي الحجة سنة ١٣٨٢ هـ الموافق ١٠/ أيار/ ١٩٦٣.

عالـم الذباب

نشر الدكتور فائق شاكر مدير الأمور الطبية في الجيش العراقي رسالة بهذا العنوان، وهي أول رسالة من نوعها نشرت في العراق، وقد جاءت ممتعة بأبحاثها الشهية، نافعة بفوائدها الصحية، طبق ما نعرفه للدكتور من براعة في الفن، ومقدرة في العلم والأدب.

وقد تكلم الدكتور في رسالته هذه عن البكتريوفاج أي مفترسات الجراثيم، كما فسرها هو، وذكر أنها توجد في الذباب، وتطرق إلى ذكر الحديث النبوي القائل بغمس الذبابة كلها في الشراب عند وقوعها فيه، ثم نزعها. وتكلم عن صحة هذا الحديث، وعدّه من معجزات الرسول، وفند رأي القائلين بعدم صحته. وقد أردنا أن نبدي بعض الملاحظات على ما جاء من أقواله حول هذه المسألة، عسى أن تظهر الحقيقة فيها بصورة أجلى وأوضح، وما نريد بذلك أن نكون عند صديقنا الدكتور إلا متطفلين على موائد علمه وأدبه.

معروف الرصافي

١٥ أيار ١٩٤٣

الطبعة الأولى

مطبعة الزمان ـ بغداد ١٩٤٧

الحديث النبوي

نذكر لك أولاً نص عبارة الحديث الذي ذكره الدكتور في رسالته:

عن أبي هريرة «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في أحد جناحيه داء، وفي الآخر شفاء وإنه يتقى بجناحه الذي فيه الداء».

وفي روايتي النسائي وابن ماجة: «إن أحد جناحي الذباب سم، والآخر شفاء، فإذا وقع في الطعام فامقلوه فإنه يقدم السم ويؤخر الشفاء».

هذا ما ذكره الدكتور في رسالته. ونذكر نحن الروايات الآتية نقلاً عن شرح البخاري للعيني: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، فإن في إحدى جناحيه داء، وفي الأُخرى شفاء» الجزء ٧ الصفحة ٣٠٢.

ونقلاً عن شرح البخاري أيضاً للعيني: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه، فإن في إحدى جناحيه شفاء، وفي الآخر داء» الجزء ١٠ الصفحة ٢١٧.

ونقلاً عن الجامع الصغير للسيوطي هكذا: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه كله ثم لينزعه فإن في إحدى جناحيه داء، وفي الأُخرى شفاء».

رواه البخاري وابن ماجة

عن أبي هريرة

وقبل كل شيء نطلب انتباه القارئ إلى اختلاف هذه الروايات في عبارة الحديث اختلافاً لفظياً ناشئاً على ما نرى من أنهم كانوا في الأكثر يروون الأحاديث بالمعنى فيتصرفون في ألفاظها كل بحسب رأيه في معناها كما تراه في رواية هذا

الحديث فبعضهم قال إذا وقع في الشراب، وبعضهم في الطعام وبعضهم في الإناء، ومنهم من عبر بالغمس، وبعضهم بالمقل وهو بمعنى الغمس، وبعضهم عبر بالنزع والآخر بالطرح والمراد من كليهما واحد، ومنهم من اقتصر على الغمس ولم يذكر النزع ولا الطرح، ومنهم من قال فليغمسه كله ومنهم من أسقط كلمة كله، ومنهم من قال أحد جناحيه داء ومنهم من قال سم، وبعضهم قال يتقى والآخر قال يقدم.

ولكن الروايات كلها اتفقت على أن الداء أو السم هو في أحد الجناحين وأن الشفاء في الجناح الآخر، وكذلك اتفقت أيضاً في بيان سبب الأمر بالغمس، وهو أن الذباب عند وقوعه في الشراب يتقى بالجناح الذي فيه الداء، أو يقدم الجناح الذي فيه السم ويؤخر الآخر كما جاء في الرواية الأخرى. فالأمر بالغمس إنما جاء لكي يدخل الشراب الجناح الآخر الذي فيه الشفاء.

إن هذا الاختلاف اللفظي الذي جاء في هذه الروايات لا يقدح في صحة الحديث إن كان صحيحاً ما دام المعنى المراد فيها كلها واحداً، ولكن على فرض صحة الحديث يستبعد أن يكون رسول الله تكلم بهذه الألفاظ كلها، وإنما عبر بواحدة منها، والرواة التزموا جانب المعنى فعبروا عنها بما يوافقها أو يقاربها، سواء كان ذلك منهم عن قصد لمراعاة المعنى، أم عن نسيانهم وذهولهم عن الألفاظ، فإن المعنى قد يرسخ في ذهن الراوي وتشذ عنه الألفاظ فإذا أراد بيانه عبر عنه بألفاظ من عنده. وكل من قرأ في كتب التاريخ شيئاً عن حياة الواقدي أحد مشاهير الرواة في القرن الثاني عرف كيف تكون الرواية بالمعنى، فإن هذا الرجل كان من أعجز الناس على حفظ الألفاظ، حتى أن المأمون الخليفة العباسي أراد مرة أن يحفظه سورة الجمعة من القرآن فما استطاع ثم وكل به من يحفظه إياها فما استطاع، وكان الموكل به إذا حفظه آية ثم انتقل به إلى ثانية نسي الأولى وإذا عاد إلى تحفيظه الأولى نسي الثانية، وكان يقرأ ما نسيه بالمعنى فيبدل الألفاظ، وأمثاله في الرواة كثيرون.

لا يتسع المقام هنا لنقد الرواية بالمعنى، وبيان ما ينتج عنها من مضار، فنترك ذلك لفرصة أخرى، سوى أنا نقول إن لجوهر المعنى ارتباطاً كلياً بجوهر اللفظ،

فكل تغيير في اللفظ، لا يخلو من تغيير في المعنى، قل أو كثر حتى أننا لو وزنا الألفاظ المترادفة بقسطاس مستقيم من الفهم والإدراك لما قلنا بأنها مترادفة، فتبديل الألفاظ بما يراد فيها أو يقاربها في المعنى، فيه خطر عظيم على النص خصوصاً في النصوص التي لا مستند لفهمها فهماً صحيحاً سوى الألفاظ. ولا مرية في أن لفهمها تبديل الكلمات بما يراد فيها أو يقاربها في النصوص قد يغير وجه الحكم المستنبط منها، كما أنه قد يبعد بها عن المعنى المراد بعداً شاسعاً، ولهذا، نعم! لهذا قالوا بأن المترجم خائن. لأن المترجم مهما برع وأجاد في نقل المعنى بوضع ألفاظ من اللغة التي يترجم إليها، تؤدي معنى الألفاظ من اللغة التي يترجم منها فإنه لن يستطيع أن يوفي المعنى حقه بتمامه، بل لا بد أن يخون المعنى بعض الشيء في ناحية من نواحيه. فالمترجم لا يتخلص من الخيانة وإن كانت خيانته اضطرارية غير اختيارية.

ولهذا أيضاً امتنعت الإصابة والإجادة في ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أُخرى لأن محاسن الشعر لا تقوم بالمعنى وحده بل بانتقاء ألفاظه، وحسن سبكه وانسجام تراكيبه أيضاً، ولا ريب أن محاسن الكلام في كل لغة تختلف كل الاختلاف فالذي يترجم الشعر لا بد له أن يتصرف فيه مراعاة لمحاسن الكلام في اللغة التي يترجم إليها، وإلا جاءت الترجمة تافهة وخرج الشعر عن كونه شعراً، وبهذا التصرف الذي لا بد منه يقع البعد بين المترجم منه والمترجم إليه.

ولهذا أيضاً امتنعت ترجمة القرآن من العربية إلى غيرها من اللغات، فإن ترجمته مع المحافظة على ما فيه من روعة وطلاوة تكاد تكون مستحيلة، وقد ترجمه الترك في أيامهم الأخيرة عدة ترجمات فلم يفلحوا، بل جاءت ترجماتهم شيئاً مضحكاً، وقد ترجمه إلى لغاتهم أهل أوربا أيضاً وقد ذكر لي أحد معارفي ممن يحسنون معرفة اللغات الغربية أنه قرأ في إحدى ترجماتهم قوله تعالى ﴿وكل إنسان ألزمناه طائرة في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا﴾ مترجماً بما معناه أن كل إنسان يوم القيامة يكون في رقبته عصفور معلق، وهذا شيء مضحك أيضاً.

إن الكلام عن الرواية بالمعنى، قد أخرجنا عن الصدد فلنعد إلى ما نحن فيه فنقول:

لا كلام لنا عن اختلاف الرواة في عبارة الحديث، لأن المعنى المراد فيها كلها واحد، وإنما نريد أن نتكلم عن المعنى المقصود من الحديث فنثبته للقارئ واضحاً صريحاً، ثم نرى هل ينطبق على ما يقوله الدكتور ويدعيه.

إن المفهوم بصراحة من الروايات كلها، هو أن الداء والسم، لا يكون إلا في أحد جناحي الذباب، لا في كليهما، وأن الذباب عند وقوعه في الشراب أو الطعام، يتقي صدمة الوقوع بالجناح الذي فيه الداء، فينغمس ذلك الجناح بالشراب، ويبقى الجناح الآخر فوقه غير منغمس، وكأن عبارة إحدى الروايات القائلة بأنه «يقدم السم ويؤخر الشفاء» قد جاءت تفسيراً لعبارة الرواية الأخرى القائلة بأنه «يتقي بجناحه الذي فيه الداء».

وإذا علمنا هذا فقد علمنا لماذا جاء الحديث بالغمس، ذلك لأن الجناح الذي فيه الداء قد انغمس في الشراب، فتلوث الشراب بدائه بطل حكم الداء الذي حصل من الجناح الأول، وسلم الشراب.

هذا هو المعنى الواضح الصريح الذي تؤديه عبارة الحديث في جميع الروايات على اختلافها في التعبير. وبعد هذا فلننظر فيما يقوله الدكتور حفظه الله، ليتبين لنا أين وجه الصواب.

اين محل البكتريوفاج من الذباب

نستخلص الجواب على هذا السؤال من كلام الدكتور نفسه فنقول: يدّعي الدكتور بأن المراد من الشفاء المذكور في الحديث هو ما اكتشفه العلم في هذا العصر من «البكتريوفاج» التي فسرها بمفترسات الجراثيم، وإذا كان المراد بالشفاء هو هذا، فلننظر أين يوجد البكتريوفاج في الذباب، أهو في أحد الجناحين، أم في كليهما، أم في جسم الذبابة كله، أم في قناتها الهضمية، أم في ذراعيها ورجليها؟.

قال حفظه الله في الفصل التاسع والصفحة (٢٥) «إن الذباب المعروف بذباب البيوت، يقع على البراز، والمواد القذرة، وكل هذه مملوءة بالجراثيم المولدة للأمراض فاختيار الذباب لها يدل على أنه يأكل الجراثيم والبكتريوفاج معاً فبأكله الجراثيم اجتمع فيه الداء. وبحصول البكتريوفاج اجتمع فيه الشفاء».

إن المفهوم بصراحة من عبارة الدكتور هذه، أن البكتريوفاج موجود في جسم الذبابة ولم يخص به عضواً دون آخر، ولما كان الجسم يشمل الجناحين، جاز أن يقال بأنه موجود في الجناحين أيضاً. (ولا تنس أن عبارة الحديث تخص به أحد الجناحين دون الآخر).

ويفهم أيضاً ضمناً من عبارة الدكتور أن البكتريوفاج يوجد في القناة الهضمية من الذبابة لأنه قال بأنها تأكله مع الجراثيم المضرة أيضاً وتتضمن عبارته أيضاً أن البكتريوفاج يوجد في رجلي الذبابة وفي يديها لأنه قال تقع في البراز، ولا شك أن يديها ورجليها ترتطمان في البراز فتعلق بهما الجراثيم المضرة والبكتريوفاج معاً. فمن هذه العبارة نفهم صراحة وضمناً أن البكتريوفاج يوجد في جسم الذبابة كله حتى الجناحين.

ولنا على هذا اعتراض، وهو أن الذبابة بوقوعها على البراز تلوثت به يداها ورجلاها، أي تلوثت بالجراثيم المضرة والبكتريوفاج معاً و أنها بأكلها البراز قد حصل البكتريوفاج في قناتها الهضمية أيضاً، ونتوسع أكثر من هذا فنقول إن البكتريوفاج يوجد في صدرها أيضاً وفي بطنها، لأنهما يليان البراز الذي وقعت عليه، ولكن كيف تلوث جناحاها بالبراز فوجد فيهما البكتريوفاج، وهما في القسم الأعلى من جسمها، لا مساس لهما بالبراز. (سنذكر كلاماً للدكتور يكون جواباً لهذا. ثم نجيب عليه).

وقال أيضاً في الصفحة (٥٣).

«وبنقله (أي الذباب) الجراثيم والبكتريوفاج المهيأ في براز الناقهين مباشرة، اجتمع في الذباب الداء والشفاء» قال «فهذا هو معنى ما ورد في عجز الحديث الشريف «قال في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء».

إن الدكتور يرمي الكلام على عواهنه رمياً وإلا فكيف يكون هذا، هو معنى ما ورد في الحديث.

لا شك أن الذباب بوقوعه على براز الناقهين وأخذه منه الجراثيم، يكون قد اجتمع فيه كلا النوعين من الجراثيم المضرة والنافعة بلا ريب، فاجتماع كلا

النوعين في الذباب أي جسمه أمر لا مرية فيه، ولكن كيف يكون ذلك هو المعنى المقصود مما ورد في الحديث الذي يخص كل واحد من النوعين بواحد من الجناحين. ولولا وجود المضر في جناح والنافع في جناح آخر لبطلت حكمة الأمر بغمس الذباب في الشراب. إذ لا شك أن الأمر بالغمس مسبب عن وجود الشفاء في جناح واحد، وعن كون الذباب يتقى عند وقوعه بالجناح الذي فيه الداء، فالجناح الذي فيه الشفاء خارجاً غير مغمس. فلذا أمر بغمس الجناح الثاني أو بغمس الذبابة كلها كما جاء في بعض الروايات، لكي ينغمس الجناح الآخر الذي فيه الشفاء، فيبطل حكم الداء.

ولو كانت الجراثيم النافعة موجودة في كلا الجناحين أو في جسم الذبابة كله لما أمر بالغمس، بل كان الأمر عبثاً، لأن الذبابة بوقوعها في الشراب قد ارتطمت في أرجلها وأيديها وبطنها وصدرها وأحد جناحيها، وفي هذه الأعضاء كلها يوجد النافع والضار كما يقول الدكتور وقد حصل البكتريوفاج في الشراب أيضاً وبطل حكم الجراثيم المضرة، أفليس من العبث بعد هذا أن نغمس الذبابة بالشراب.

وخلاصة القول أن الحديث إن صح فإنما ورد لبيان أمرين لا ثالث لهما. أحدهما غمس الذبابة عند وقوعه في الشراب، والثاني بيان سبب الغمس وحكمه. وعليه فالجدل بيننا وبين الدكتور ينحصر في نقطة واحدة هي الغمس لا غير، ولذا نقول إن كان الشفاء لا يوجد إلا في أحد الجناحين كما يقول الحديث، وكان الذباب يتقى بالجناح الذي فيه الداء كما يقول الحديث أيضاً كان الغمس واجباً، وكان الأمر به معقولاً و مقبولاً، لكي يتم دخول الشفاء في الشراب مع الداء. وإن كان الشفاء أو البكتريوفاج موجوداً في جسم الذبابة كله كما يقول الدكتور كان الغمس عبثاً، وكان الأمر به غير معقول ولا مقبول، لأن الذبابة بوقوعها في الشراب قد انغمس فيه أكثر جسمها، ولم يبق منها إلا جناح واحد، وقد دخل منها في الشراب كلا النوعين النافع والمضر من الجراثيم، فأي حاجة تبقى إلى الغمس.

ثم إن الدكتور بعدما فسر عجز الحديث على هذا الوجه أخذ يتكلم عن صدره فقال:

«وأما ما ورد في صدر الحديث الشريف: (إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه) فالغمس هو لأجل أن يدخل البكتريوفاج للشراب».

أما نحن فنقول: أما أن الغمس هو لأجل أن يدخل الشفاء أو البكتريوفاج في الشراب فصحيح لا مرية فيه ولكن ذلك لا يتجه إلا بأن يكون البكتريوفاج في أحد الجناحين دون الآخر كما بيناه آنفاً، وإلا لم تبق حاجة إلى الغمس لأن البكتريوفاج موجود في ذراعي الذبابة وفي رجليها وقد انغمستا في الشراب، كما أنه موجود في الجناح الآخر (على ما يقول الدكتور) وقد انغمس في الشراب، ودخل البكتريوفاج فيه، فلماذا يأمر بالغمس، والبكتريوفاج داخل قبل الغمس.

وقال أيضاً في الصفحة (٥٣) «فالفن قد أثبت وجود البكتريوفاج في جسم الذبابة، سواء بحصوله من بلعها الجراثيم المرضية في أنبوبتها الهضمية أو بنقلها من براز الناقهين».

وقال أيضاً في الصفحة نفسها: «وحيث ورد في نص الحديث (فليغمسه) أي فليغمس الذبابة كلها فقد دخل في الغمس جسمها مع جناحيها، ولم يرد في الحديث غمس الجناحين فقط. مما دل على أن الداء والشفاء في الجناحين أمر اعتيادي لا يفيد التخصيص. والأمر بغمسها يؤيد ذلك. وهو لأجل تطهير الشراب من الجراثيم بإدخال البكتريوفاج للشراب من جسم الذبابة».

هذه هي العبارة بعينها ومينها. وقد جاءت بالأعاجيب فلننظر فيها بشيء من التحليل والتمحيص ليظهر ما يرمي إليه الدكتور فيها.

يقول «قد دخل في الغمس جسمها مع جناحيها» فنقول: إذا وقعت الذبابة في الشراب، فقد انغمس فيه جسمها لا محالة، أما الجناحان فيجوز أن يكونا منغمسين أيضاً تبعاً للجسم، ويجوز أن يكونا غير منغمسين لرقتهما، ولكونهما من الفروع العليا في جسم الذبابة، وبناءً على هذا، كان ينبغي للدكتور أن يقول فقد دخل في الغمس جناحا الذبابة مع جسمها، ولكنه عكس العبارة لكي يجر الحديث إلى ما يريده هو، ولما كان من الجائز انغماس الجسم دون الجناحين، أو دون أحدهما، ورد الأمر في الحديث بغمس الذبابة كلها، لكي ينغمس جناحاها أيضاً مع جسمها،

لا جسمها مع جناحيها كما يقول الدكتور، وهنا نعود فنقول إن حكمة الأمر بالغمس تبطل إذا كان الشفاء أو البكتريوفاج موجوداً في جسم الذبابة كله كما يقول الدكتور ولا في أحد جناحيها كما يقول الحديث.

ويقول في عبارته هذه أيضاً: «ولم يرد في الحديث غمس الجناحين فقط». أي بل أراد غمس الجسم أيضاً مع الجناحين، هذا هو تفسير مراده من هذه العبارة، فنقول يا سبحان الله إن عبارة الحديث بمنطوقها ومفهومها تدل على أن جسم الذبابة عند وقوعها في الشراب يكون منغمساً فيه، وكذلك أحد جناحيها، فلذلك أمر بغمسها كلها لكي ينغمس الجناح الآخر الذي فيه الشفاء، وعليه كيف يريد غمس الجناحين فقط حتى يحتاج الدكتور إلى نفيه.

وقال في الصفحة (٥٣) «ولو كان للأجنحة فقط خصوصية الداء والشفاء، لأمر عليه الصلاة والسلام بغمسها وحدها».

يريد الدكتور بهذا الكلام، أن الأمر بغمس الذبابة كلها، يدل على أن الداء والشفاء موجودان في الجسم كله لا في الجناحين فقط، وإلا لزم أن يأمر بغمس الجناحين فقط، فنقول إن الأمر بغمس الذبابة كلها صحيح، ولكنه لم يأمر بذلك إلا لأجل أن ينغمس الجناح الذي فيه الشفاء لأن الجناح الثاني والجسم منغمسان في الشراب وهل من المعقول أن يأمر بغمس المغموس.

وكيف يمكن غمس الأجنحة وحدها حتى يأمر به الرسول، إن غمس الجناحين فقط لا يمكن إلا بصورة واحدة وهي أن نلقي الذبابة على ظهرها، ونمسكها بالمنقاش من يديها ورجليها، ثم نضعها بدقة وتأن على الشراب حتى ينغمس فيه جناحاها فقط دون سائر جسمها، ولا ريب أن هذا متعذر بالنسبة إلى سائر الناس، فكيف يأمر بغمس الأجنحة وحدها كما يقول الدكتور.

ويقول في عبارته المتقدمة: «مما يدل على أن الداء والشفاء في الجناحين أمر اعتيادي لا يفيد التخصيص والأمر بغمسها يؤيد ذلك، وهو لأجل تطهير الشراب من الجراثيم، وذلك بإدخال البكتريوفاج في الشراب من جسم الذبابة».

يريد الدكتور بعبارته هذه المضطربة أن يفهمنا أن الجناحين إنما ذكرا في

الحديث جرياً على العادة. لأن العادة تقضي بوجود الجراثيم المضرة والنافعة في الجناحين أيضاً كما توجد في جسم الذبابة، فعبارة الحديث لا تفيد تخصيص الجناحين بالجراثيم. بل جاء ذكرهما اعتيادياً. هذا هو مراد الدكتور من عبارته هذه فنقول:

قد تقدم ما يفيد بطلان هذا، ولكنا نكرره لمزيد من الإيضاح، إن عبارة الحديث تنص على تخصيص أحد الجناحين بالداء، والآخر بالشفاء. وبيان ذلك أن الحديث أمر أولاً بغمس الذبابة كلها ثم بين سبب الغمس وحكمته بقوله إن في أحد الجناحين داء، وفي الآخر شفاء. وبين أيضاً أن الذباب عند وقوعه يتقى بالجناح الذي فيه الداء، أي يقدم الجناح الذي فيه الداء. فيكون منغمساً في الشراب ويبقى الجناح الثاني الذي فيه الشفاء خارجاً غير منغمس فإذا غمسنا الذبابة كلها، انغمس الجناح الثاني الذي فيه الشفاء أيضاً، وبذلك تندفع المضرة الحاصلة من انغماس الجناح الأول. ولولا تخصيص أحد الجناحين بالشفاء والآخر بالداء لكان الأمر بغمس الذبابة كلها عبثاً، لأن جسم الذبابة مع أحد جناحيها قد انغمس في الشراب فلو كان الشفاء في الجسم كله لم تبق حاجة إلى الأمر بالغمس.

إن هذا المعنى في عبارة الحديث واضح جلي يفهمه كل من سمع الحديث ولو كان أعجمياً طمطماً، لكن الدكتور حفظه الله يقول إن عبارة الحديث لا تفيد التخصيص، وإنما جاء ذكر الجناحين اعتيادياً، أي جرياً على العادة التي تقضي بوجود الجراثيم في الجناحين كوجودها في الجسم، مع أن العادة تقضي خلاف ذلك، لأن الجناحين يكونان بحكم العادة وبحكم الضرورة أبعد أعضاء الذبابة عن الجراثيم لأنهما لا يباشران المواد التي تقع عليها الذبابة بل يكونان في أعلى الذبابة بعيدين عنها.

ولا شك أن أول شيء من الذبابة يباشر المواد التي تقع عليها هو يداها ورجلاها، ثم بطنها وصدرها ثم سائر جسمها ثم جناحاها إذا كانت المادة التي تقع عليها من السوائل. ولكن الحديث يقول إن طبيعة الذباب إذا وقع في السوائل يقدم الجناح الذي فيه الداء ويؤخر الجناح الذي فيه الشفاء فينغمس الأول ويبقى الآخر غير منغمس. فلذا أمر بغمس الذبابة كلها لكي ينغمس الجناح الذي فيه الشفاء أيضاً.

إن عبارة الحديث لا يعزب معناها عن فطانة الدكتور ولكنه أخذ يتمحل في التوجيه ويتعسف في التفسير لكي يقربها من المعنى الذي يريده هو. إلا أنه رغم هذه التمحلات، بقي قلق الخاطر، غير مطمئن الضمير، لأنه يعلم أن الجناحين أبعد أعضاء الذبابة عن الجراثيم، فماذا يعمل حتى يجعلها مقراً للجراثيم أكثر من سائر الأعضاء.

والظاهر أنه فكر طويلاً حتى وجد طريقاً إلى حل هذا المشكل فقال: «وبما أن الذبابة تمسح دائماً رجليها بأجنحتها، كانت الأجنحة لذلك مقراً للبكتريوفاج وللجراثيم أكثر من غيرها من أعضاء الذبابة». فلله دره ما أقدره على قلب الحقيقة بالكلام المجرد.

يقول إن الذبابة تمسح دائماً رجليها بأجنحتها، إن الباء في هذه العبارة مثلها في قولهم كتبت بالقلم أي هي للاستعانة، فالممسوح هو الرجل، والماسح الذبابة، والجناح هو آلة المسح، والظاهر أن المسح يكون بظهر الجناح لا ببطنه، لأن الذبابة إذا خفضت جناحيها وأنزلتهما إلى ما تحت رجليها، كان ظهر الجناح تحت الرجل بالطبع، إذ لا تستطيع الذبابة في هذه الحالة أن تقلب جناحيها إلى حيث يكون باطنهما إلى الأعلى، وظاهرهما إلى الأسفل، ومهما يكن فجناح الذبابة على هذا أصبح منديلاً لها تمسح به رجلها.

إن الدكتور قد أثبت للذباب بهذا القول طبيعة لا يعرفها الناس، ولم يستند في إثباتها إلى قول علمي من أقوال علماء الحشرات الذين درسوا حياتها، وعرفوا طبائعها وأحوالها، وقد تكلم هو في الفصل الخامس من رسالته عن خواص الذباب وطباعه، فلم يذكر فيه شيئاً من ذلك.

لا يقال إن في عبارة الدكتور قلباً، وإن أصلها هكذا:

إن الذباب يمسح دائماً أجنحته بأرجله، لأنا نقول إن رجلي الذبابة وهما في اتجاههما إلى الأسفل معقوفتان إلى الأمام، وليس في استطاعتها أن ترفع رجلها إلى ما فوق جناحها فتمسحه بها، ولا أن تخفض جناحها إلى ما تحت رجلها فتمسحها به، إذ ليس ذلك من طبيعة الذباب فمن المحال عادةً وطبعاً أن يمسح

الذباب أجنحته بأرجله أو أرجله بأجنحته، وإنما المعروف من طبيعة الذباب من قديم الزمان هو أنه يحك إحدى ذراعيه بالأخرى، كما ذكره عنترة في معلقته. ولم يشاهده أحد يحك إحدى رجليه بالأخرى، ولا يحك بجناحيه رجليه، وقد شاهدته أنا في بعض الأحيان يمسح وجهه بذراعيه ويمر بهما على رأسه. فمن أين أخذ الدكتور هذا القول عن طبيعة الذباب، وكيف تكون أجنحته مقراً للجراثيم أكثر من الأرجل والأيدي التي هي متصلة مباشرةً بالمواد التي تقع عليها الذباب.

والمشهور من الذباب أنه ينقل الجراثيم بأرجله وبأيديه، لا بأجنحته. والدكتور نفسه قد ذكر ذلك في رسالته فقال في الصفحة (٤٤): «وعلاوة على ذلك، تنقل الذبابة الجراثيم برجليها ويديها المكسوة بالشعر» ثم قال «ومما يجدر بيانه هو أن قدمي الذبابة وكفيها تشبهان خف البعير، عليه شيء يشبه الشعر، أو الوبر. وهذه تفرز إفرازات لزجة فتلتصق الجراثيم عليها، وتستطيع الذبابة بهذه المادة اللزجة، وبفضل هذا الخف، أن تقف على السقوف والجدران بأي وضع شاءت».

وعليه فإذا كانت أيدي الذباب وأرجله كما يقول الدكتور تفرز مادة لزجة. وعليها شيء يشبه الشعر أو الوبر، كانت بلا ريب مقراً للجراثيم أكثر من سائر أعضائها، لذلك، ولأنها أول ما يباشر الأقذار التي لم يقع عليها الذباب، فكيف تكون الأجنحة مقراً للجراثيم أكثر من أيديها وأرجلها.

سؤالان

هل البكتريوفاج موجود في الذباب دائماً وأبداً؟ وهل هو شافٍ لجميع الأمراض؟

نريد أن نجيب على هذين السؤالين بما علمناه وفهمناه من كلام الدكتور في رسالته، لأننا لسنا من أهل هذا الفن، ورحم الله امرأً عرف قدره، ولم يتعد طوره، فلذا نرجو من القارئ أن يقرأ أولاً ما كتبه الدكتور في هذا الباب، خاصة في الفصل الحادي عشر من رسالته، ثم ينظر فيما نقوله هنا، ويحكم بما يشاء.

تكلم الدكتور في الفصل المذكور عن دوريل مكتشف البكتريوفاج. وقال بأنه اثبت أن البكتريوفاج هو العامل الوحيد على إطفاء جائحات الهيضة المسماة بالهواء

الأصفر أو الكوليرا، وأنه موجود في براز من هم في دور النقاهة من المرض المذكور، وأن الذباب يأخذه وينقله من براز هؤلاء، وأنه متى ظهر وانتشر الذباب الحامل البكتريوفاج بكثرة في البلاد، انطفأت جذوة الهواء الأصفر، وانقطع دابره بسرعة.

فيفهم من هذا أن البكتريوفاج لا يوجد إلا في أيام الهيضة. لأن الذباب إنما يأخذه من براز الناقهين من هذا المرض. فإذا انقطعت أيام الهيضة لم يبق للبكتريوفاج وجود، ولم يذكر لنا الدكتور في كتابه لا صراحةً ولا ضمناً أن البكتريوفاج موجود في كل براز من برازات الإنسان والحيوان لأنه إذا كان موجوداً في كل براز لزم أن يكون موجوداً في الذباب دائماً وأبداً، فأينما وجد الذباب وجد معه البكتريوفاج، وإلا فلا.

ثم تكلم الدكتور في الفصل المذكور، فبين كيف كان دوريل يعمل على تكثير البكتريوفاج بازدراعه، وكيف كان يداوي به المريض بمرض الهيضة، وقال ثم أجريت تجارب عديدة في الهند فأتت بنتائج باهرة فيما يختص بباسيل الدوزنطاريا الحادة، إلى أن قال فحصلوا على نتائج، وكان البكتريوفاج العامل في شفاء الكوليرا والدوزنطاريا الحادة.

وقال ثم جاءت مجلة التجارب الطبية في عددها (٥٤) الصادر عام ١٩٢٧ بمقال عنوانه البكتريوفاج في ذباب البيوت، وقالت فيه لقد أطعم الذباب الذي يألف البيوت زرع الجراثيم المرضية.

وبعد حين اختفى أثر هذه الجراثيم في الذباب فماتت كلها وتولد في الذباب مادة قاتلة للجراثيم تسمى البكتريوفاج، ويدعي الكاتب أنها خلاصة من الذباب ومن محلول ملحي فسيولوجي، وأن هذه الخلاصة تحتوي على المادة البكتريوفاجية القوية المضادة لأربعة أنواع من الجراثيم المولدة للأمراض أو أنها تحتوي على مادة نافعة أخرى ليست من نوع البكتريوفاج، ولكنها من حيث الجوهر تفيد الدفاع العضوي عند مقاومته أربعة أنواع من الجراثيم المرضية. هذا آخر ما قاله الدكتور في الفصل المذكور.

فيفهم من هذا فهماً جلياً واضحاً، أن البكتريوفاج لا يشفي من جميع الأمراض وإنما يشفي من مرض الهيضة والدوزنطاريا لأن هذين المرضين يشتركان في أنهما اختلال في الأمعاء، ويفهم أيضاً أن البكتريوفاج لا يضاد جميع الجراثيم المضرة وإنما يضاد أربعة أنواع منها والجراثيم المضرة التي ينقل الذباب بواسطتها الأمراض إلى الناس كثيرة، تكلم الدكتور عنها وعدّدها في الفصل الثاني من رسالته. فذكر منها السل والدراخوما والتيفوئيد والزحار والطاعون والجمرة الخبيثة والكوليرا والجذام والتيفوس والرمد بأنواعه.

وبهذا يتضح أن الذباب لا يأخذ البكتريوفاج إلا من براز الناقهين من مرض الهيضة. وهذا لا يوجد في كل زمان ومكان. أما الخلاصة التي ذكرها عن مجلة التجارب الطبية والتي تحتوي على المادة البكتريوفاجية فالبكتريوفاج فيها حاصل بالتطعيم ولم يأخذه الذباب من الخارج، إلا أنها تدل على أن الذباب فيه خاصية توليد المادة البكتريوفاجية المضادة لأربعة أنواع من الأمراض لا للأمراض كلها، وهذا لا يلزم منه أن يكون الذباب مطهراً بالبكتريوفاج من جميع الأدواء، ولا شافياً من جميع الأمراض، كما أنه لا يستوجب غمس الذباب في الشراب على الإطلاق، أما الحديث فإنه يطلق الأمر بغمس الذباب ولم يقيده بشيء.

هذا ما نستخلصه من كلام الدكتور للجواب على السؤالين المذكورين في صدر المقال ثم نقول:

إن البكتريوفاج لا يخلو من أحد أمرين، إما أن يكون موجوداً في الذباب دائماً وأبداً وشافياً من جميع الأمراض، وإما أن لا يكون كذلك. فعلى التقدير الأول يلزم أن نتخذ الذباب في حياتنا واقياً لنا من جميع الأمراض، وأن نعنى كل العناية به وبتنميته وبتكثيره في بيوتنا وأن لا نتحاشاه، بل نضعه في أطعمتنا وأشربتنا لنأمن به من عاديات الإسقام وجائحات الأمراض.

وإذا كان هذا حقاً فلماذا نرى الدكتور في رسالته يصيح بالناس صيحة النذير العريان، فيحذرهم من أخطاره، وينذرهم بأضراره، ويستحثهم إلى محوه واستئصاله، كما أطال الكلام بذلك في الباب السادس والسابع والثامن من رسالته.

وأما على التقدير الثاني وهو أن البكتريوفاج لا يوجد في الذباب دائماً وأبداً، وإنما يوجد فيه عند حدوث أحوال وظروف خاصة. وأنه لا يشفي من جميع الأمراض ولا يضاد جميع الجراثيم، وإنما يشفي من أمراض خاصة ويضاد أنواعاً أربعة من الجراثيم المضرة فنقول فيه أنه يلزم حينئذ أن يكون الأمر بغمس الذباب في الشراب مقيداً بتلك الظروف والأحوال، لا مطلقاً، ولا يخفى أن الحديث الذي جعله الدكتور من معجزات الرسول يطلق الأمر بالغمس ولم يقيده بشيء، كما أنه يخص بالشفاء أحد الجناحين دون الآخر.

أما أنا فلا أشك أن الحديث موضوع لا أصل له كما ذكرت ذلك وبينته في كتابي (الشخصية المحمدية) عند الكلام على الرواية عند العرب.

ومن العبث أن نفتش عن معجزات رسول الله في مثل هذه الأمور التي يكتشفها الناس ويصلون إلى معرفتها بالطرق العلمية، والوسائط الفنية، ولو كانت معجزة لما قدروا على اكتشافها، ولو جاز أن نثبت معجزة من هذا النوع لجاز أن نثبتها للمتنبي شاعر العرب فإنه قبل عشرة قرون قال:

لعل عتبك محمود عواقبه   فربما صحت الأجسام بالعلل

وانتقد المتنبي على هذا وقيل له هذا من قول الطب أو الحكيم كما في رسالة الحاتمي أو غيره فانظر إليها. فقد قال هذا في الأيام التي كان التطعيم فيها بجراثيم الأمراض غير معلوم. وفن البكتريولوجيا غير موجود فأين هذا؟ وأين المعجزات؟

إن الله لم يرسل رسوله إلى الناس لتعليمهم العلم وإنما أرسله إليهم ليصلحهم، ويأخذهم بالطاعة، وبالأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة، ذلك لأن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع، وأن المجتمع لا يتم بناؤه إلا بالتعاون المخلص، والخلق المستقيم الصادق. وبالعمل الصالح، كما ذهب إليه ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام، فليس غرض الشارع تلقين العلم. بل غرضه كما قلنا أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة.

المعجزة

أما المعجزة فهي كل ما خرج عن مقدور البشر عادة فلا بد في المعجزة من خرق العادة، ولذلك قالوا «لله خرق العادات». وأما هذه الأمور المجهولة فهي داخلة في مقدور الناس عادة. لأنهم يتوصلون إلى اكتشافها ومعرفتها إما بالتجريب أو بالبحث والتنقيب، أو بغير ذلك من الطرق العلمية.

ونحن إذا أردنا أن نعرف معجزة المعجزات فلننظر إلى رسول الله محمد بن عبد الله، يتيم مكة وفقيرها، كيف قام بالدعوة إلى الإسلام في أيام كان العرب فيها محتربين، متعادين، متناكرين يأكل بعضهم بعضاً كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله. وكيف قاومته العرب حتى عشيرته الأقربون. وكيف استمر على الدعوة بنفسه الكبيرة. وعزمه العظيم الجبار متحملاً في سبيل ذلك من المصائب والمتاعب ما فوق طاقة كل إنسان حتى جمع أشتات العرب ووحد كلمتهم! وأحدث بهم نهضة كبرى، عربية المبتدا، عالمية المنتهى. فسارت بهم أعلامهم إلى أقصى الشرق، وأقصى الغرب، خافقة بالنصر ومرفرفة بالعدل والإحسان. وكان كل ذلك في مدة لا تزيد على عشرين سنة بعد وفاته.

ولو أن سائحاً في ذلك الزمان الذي لا واسطة فيه أسرع من البعير، أراد أن يسيح سياحة متفرج لا فاتح، في البلاد التي نشروا فيها لواء العدل والتوحيد، لما استطاع أن يتم سياحته في أقل من هذه المدة. فهذه هي معجزة المعجزات التي أظهرها الله على يد محمد، والتي لم يسبق ولن يكون لها نظير في تاريخ البشر.

مجموعة
الأناشيد المدرسيّة

كلمة مستجيد لهذه الأناشيد

أما بعد فقد استمعت تلك النشائد التي نظمها شاعر الأمة (الأستاذ الرصافي) فألفيتها قد جازت الغاية في الإبداع. وإن المدارس في فلسطين وفي كل إقليم ينطق بالضاد أهله لمفتقرة جِدّ مفتقرة إليها. ولن يجود جائد في العلم على معاهده في هذا الوقت بمثل الذي جاد الرصافي به فليجزِه الله بصنعه الجميل جزاءه وليجز الأستاذ خليل أفندي طوطح ناشر هذه النشائد فقد ظاهر الرصافي في إحسانه، وكان في بث هذا الخير من أعوانه.

إسعاف النشاشيبي

مقدمة للناشر

من ضروريات المدنية في هذا العصر انتشار الأناشيد الوطنية وغير الوطنية بين جميع طبقات الأمة ولا سيما بين طلاب المدارس حتى لقد أصبحت الأناشيد المدرسية من وسائل التربية والتعليم كما هو مشاهد اليوم عند الأمم الراقية. ولما رأينا مدارسنا اليوم في البلاد العربية يعوزها مثل هذه الأناشيد انتهزنا فرصة وجود الأستاذ معروف الرصافي بيتنا فانتخبنا بعض ما رأيناه موافقاً للمطلوب من الألحان الغربية والأغاني العربية وطلبنا إلى معروف الرصافي أن ينظم لنا كلاماً ينطبق على تقاطيع الألحان المذكورة ليغني بها أبناء مدارسنا فأجابنا إلى ذلك فجاءت كما تراها مشتملة على مواضيع وطنية علمية تنشط التلاميذ إلى طلب العلم وتقدس في نفوسهم حب الوطن إلى غير ذلك مما يجدون عند إنشاده ترويحاً لنفوسهم من عناء الدرس وتنشيطاً لهم على الطلب. وقد رأينا جمعها في هذه المجموعة وطبعها ليعم نفعها في البلاد ويترنم بها طلاب المدارس العربية في فلسطين والله تعالى هو ولي التوفيق.

خليل طوطح

مدير دار المعلمين في القدس

الإخاء المدرسيّ

ـ ١ ـ

حق الصديق أن تُجلَ مَجلِسه … فَضلا

لكنّ إجلال صديق المدرسة … أَولى

إنّ الإخاء المدرسيّ عَوضُ لا … يُنسى

تعساً لمن ينساه من هذا المَلا … تَنسا

ـ ٢ ـ

رابطةُ المعلم أشدّ رابطه … حتّى

أعيت جميع الحادثات الخابطه … بَتّا

كان إذَن مَن بتّها أقوى الورى … جهلا

وكان أولى أن يُرى مُحَقّرا … نذلا

مارش المعارف

مـــن إلـــى الـــعـــلـــم انـــتـــمـــى نـــال أســـبـــاب الـــســـمـــا
فـــاتـــخـــذه لـــلـــمـــعـــالـــي ســـلـــمـــا
مـــن حـــوى الـــعـــلـــم اغـــتـــنـــى مـــدركـــاً أقـــصـــى الـــمـــنـــى
فـــابـــن لـــلـــمـــجـــد بـــه أعـــلـــى الـــبـــنـــا
إنـــمـــا نـــال الـــمـــعـــالـــي مـــن إلـــى الـــعـــلـــم انـــتـــمـــى
مـــن إلـــى الـــعـــلـــم انـــتـــمـــى نـــال أســـبـــاب الـــســـمـــا
فـــاتـــخـــذه لـــلـــمـــعـــالـــي ســـلـــمـــا

***

نـــدرس الـــعـــلـــم الـــثـــمـــيـــن بـــاجـــتـــهـــاد كـــل حـــيـــن
ثـــم بـــعـــد الـــدرس نـــلـــهـــو لاعـــبـــيـــن
إن لـــــذات الـــحـــيـــاة كـــلـــهـــا فـــي الـــمـــدرســـات
فـــاســـأل الأبـــنـــاء عـــنـــهـــا والـــبـــنـــات
هل سوى مدرسة العلم مقرٌ للبنين ندرس العلم الثمين باجتهاد كل حين
ثـــم بـــعـــد الـــدرس نـــلـــهـــو لاعـــبـــيـــن

***

كـــم تـــرى فـــي الـــمـــدرســـة أنـــفـــســـاً مـــســـتـــأنـــســـة
بـــيـــن لـــعـــب ودروس مـــنـــفـــســـة

إنـــمـــا تـــعـــلـــيـــمـــنـــا فـــيـــه تـــهـــذيـــب لـــنـــا

وافـــتـــخـــار وارتـــقـــاء وغـــنـــى

إن هـــذا الـــعـــلـــمُ نـــورٌ فـــاجـــتـــهـــد أن تـــقـــبـــســـه

كـــم تـــرى فـــي الـــمـــدرســـة أنـــفـــســـاً مـــســـتـــأنـــســـة

بـــيـــن لـــعـــب ودروس مـــنـــفـــســـة

أغرودة العندليب

سمعتُ شعراً للعندليب تلاه فوق الغصن الرطيب
إذ قال نفسي نفس رفيعه لم تهو إلاّ حسن الطبيعه
عشقت منها حسن الربيع أحسن بذاك الحسن البديع

***

فالعيش عندي فوق الغصون لا في قصور ولا حصون
أطير فيها لفرط وجدي من غصن ورد لغصن ورد
وفي فروع الأشجار بيتي فالظلّ فوقي والزهر تحتي

***

فسل نسيم الأسحار عنّي كم هزّ عطف الأغصان لَحني
وسل بشدوي زهر الرياض إني بحكم الأزهار راض
فكم زهور لِما أفوه أصغت وقالت لا فضّ فوه

***

يا قوم إنّي خُلِقت حُرّا لم أرض إلاّ الفضا مَقَرّا
فإن أردتم أنْ تؤنسوني ففي المباني لا تحبسوني
وإن أردتم أن تنطقوني بما أغني فأطلقوني

ابتسام الطبيعة

- ١ -

سرّ نفسي ليلُ أنسٍ بَدْرُه مؤنسي

ليلة قمراءُ هذي

كم بها زاد التلذذي

بدرها أمسى مطرباً نفسي

- ٢ -

جلّ هذا الليل حُسْنا مُشرقاً بالسنى

فيه بدر نجتليهِ

ونسيم نشتهيهِ

جوّه مُقمِرُ روضُهُ مُزهِرُ

- ٣ -

صاح ما أحلا رياضاً ضاحكاً زهرها

انظر الأزهارَ فيها

منعشات ناشقيها

نشرها يُحيي وصفُها يُعيِي

-٤-

زهـــرة الـــدُنـــيـــا لَـــعـــمـــري حـــســـنُـــهـــا فـــتّـــانُ

انـــظـــر الـــحـــســـن الـــطـــبـــيـــعـــي

فـــــي ريـــــاض وربـــــيـــــع

يـــجـــعـــل الـــقـــلـــبـــا طـــافـــحـــاً حُـــبـــا

حب المعالي

ويح قلبي كيف لا يصبو ... والمعاني حسنها يصبي
إنّني من قبل ما أحبو ... كان فيها مُولَعاً قلبي
خَلِّ عنك اللوم يا خِلّي ... لا يَجِيكَ اللوم في الصبّ
كيف يسلو حبّه مثلي ... بعدما قد دان بالحبّ
مَنْ يُحاوِلْ غايةً تُجدِي ... فالمعالي غايتي القصوى
وَيْحكم لا تنكروا وجدي ... واشهدوا أنّي لها أهوى

نشيد العطلة

ـ ١ ـ

بشرى قد أكملنا أيام الدرسِ ... بشرى قد جاءتنا أيام التعطيل
فلنذهب ولنقصد ترويح النفسِ ... مما قد مارسنا أيام التحصيل

ـ ٢ ـ

لا درساً نبغيه في فصل الصيفِ ... فلنذهب ولنلعب في ظلّ الأشجار
ولنحذر تلويحاً من لفح الهيفِ ... ولنأكل ما شئنا من هذي الأثمار

ـ ٣ ـ

امضي للأرياف ابتغاء النزهة ... أياماً أقضيها مرور النفسِ
أقضيها ابتعاداً عن كل شبهة ... لكني لا أنسى أيام الدرسِ

أنشودة الوطن

أوطاننا وهي الغوالي ... أرواحنا لها ثمن

وإنما أحيا المعالي ... من مات في حب الوطن

من مات في حب الوطن

أوطاننا نحمي حماها ... بكل سيف منتضى

ما مات منها من قضى ... في أرضها تحت سماها

هيا بنا هيا ... نسعى لها سعيا

فنحن في أوطاننا ... نحيا إذا تحيا

***

أوطاننا وَهيَ الأماني ... عن حبها لا ننثني

طابت لنا منها المغاني ... بغيرها لا نعتني

بغيرها لا نعتني

ننشق أنفاس هواها ... في كل سَهلٍ وجَبَل

لم نرضَ بالدنيا بَدَل ... عن سهلها أو عن رباها

هيا بنا هيا ... نسعى لها سعيا

فنحن في أوطاننا ... نحيا إذا تحيا

إضحك

ـ ١ ـ

لا تــفــكِّــر يــائــســا وانــسَ الــذي هَــمَّــك
لا تــقــطِّــب عــابــســا إنْ حــادثٌ قــد غَــمَّــك
لا تــبــالِ بــالــقــضــا إنْ ســاءَ أو ســرَّكْ
فــالِــبَــتْــه بــالــرضــا واضــحــك لــه اضــحــك

ـ ٢ ـ

شُــقَّ ثــوب الــهــمّ عَــنْــك فــي هــذه الــدنــيــا
لــم يــدُم فــي الــدهــر ضَــنْــك ولا تــدومُ الــنــعــمــى
خــلِّ مــا لا يُــرتــجــى واقــنــع بــمــا عــنــدك
وإذا خَــطْــبٌ دجــا فــاهــزأ بــه واضــحــك

نشيدة مدرسة بنات رام اللّه

مدرسة البنات في ... بلدة رام الله
لا زلت مأوى الشرفِ ... مبناه ما أحلاه
ها نحن في مدرسة الْ ... علم برام الله
غايتنا العلم وهل ... بعدنا إلاّه

***

البنت تحكي زهرة ... وَعَرْفُها التعليم
إن أُحسِنت تربيةً ... يحسنُ منها الخيم

***

تلك لنا مدرسة ... ساطعة الأنوار
ما هي إلا روضة ... نحن لها أزهار

***

أدامها الله لنا ... ما دامت الدنيا
نظفر فيها بالمنى ... من شرف المحيا

***

نشكر فيها ربنا ... ما فاهت الأفواه
من حيث قد هذبنا ... فيها دعاة الله

فتح المدارس

ـ ١ ـ

قد مضت عطلتنا فرجعنا للدروس
هذه بُغيتنا فَلْتَطِبْ منّا النفوس
إنّ في الدرس المُنى إنه ينفي النحوس

ـ ٢ ـ

قد مضى لهو المصيف فبرحنا مأنَسَه
وأتى فصل الخريف نحضرنا المدرسه
ملبس العلم شريف فاجتهد أن تلبسه

ـ ٣ ـ

إنّ أيام الصبا فرصةٌ للناشئين
من قضاها لاعبا سبرى في النادمين
فأجنوا الطلبا إنما الوقت ثمين

النشيد الوطني

نحن خوّاضو غمار الموت كشّافو المحن ... ما لنا غير اكتساء العزّ أو لبس الكفن
نبذل الأرواح نرديها لإحياء الوطن ... هل سوى الأرواح للأوطان في الدنيا ثمن
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا ... إن نمت نحن فلتحي أوطاننا

***

نحن لم نخلق لحمل الجور أو لبس الهوان ... بل خلقنا للعلى والسبق في يوم الرهان
هذه أوطاننا فاقت فراديس الجنان ... كيف لا تفدى لها الأرواح في الحرب العوان
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا ... إن نمت نحن فلتحي أوطاننا

***

أنت يا أوطان من أرض حوتنا أو سما ... ارفعي في أوج علياك اللواء المعلما
وارتقي نحو المعالي واجعلينا سُلّما ... نحن من جرّاك نجري في الوغى سيل الدما
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا ... إن نمت نحن فلتحي أوطاننا

حماس الفوطبول

ـ ١ ـ

لا فوز يُرجى في اللاعبين
إلاّ لدار المعلمين لا لا
شدّوا قواكم على سواكم
نحن لكم أعوان

ـ ٢ ـ

ألا فشُدّوا شدَّ الأسود
حتى تردّوا كيدَ العنود لا لا
إذا اجتهدتم في اللعب فزتم
وفقتم الأقران

ـ ٣ ـ

صولوا ثقالاً كالراسيات
وامشوا سراعاً كالذاريات لا لا
ولا تكِلّوا كيلا تذِلّوا
في ملعب الشبان

نشيد دار المعلمين

دارَ المعلمين لا زلتِ مقراً للعُلى
فإن داء الجهلا يشفيه من تُخرّجين

نحن نعزُّ الوطنا ومن به قد قطنا
بالعلم ما دامت لنا مدرسة المعلمين

دار المعلمين في أرض فلسطين تفي
بالعلم حتى نشتفي به من الداء الدفين

داراً إذا فيها ثوى من كان ظمآن ارتوى
وعاد ريّان القوى من منبع العلم المعين

نحن جنودٌ للحِكَم في يدنا العِلم عَلَم
نمشي بكتبٍ وقلم كي نقتل الجهل المهين

العلم لا نتركه بل إنما ندركه
في بذل ما نملكه من كل غالٍ وثمين

يا قومُ سيروا واكدحوا للعلم حتى تنجحوا
فإنكم لن تفلحوا إلاّ بتعليم البنين

المستقبل

يا مطمح الآمالِ　　　يا مرجع الأعمالِ
لولاك لم نُبالِ　　　حوادث الأيام

***

إليك نجري سعيا　　　وفيك نرجو المحيا
لولاك في ذي الدنيا　　　لم نحمِلْ الآلام

***

مستقبلي أهواه　　　في النفس ما أحلاه
حياتنا لولاه　　　ضربٌ من الأوهام

***

مناك قد يقصيها　　　خطبٌ ترامى فيها
لكنما يُدنيها　　　مستقبل الأيام

***

نفيك يا مستقبلْ　　　نرجو جزا ما نعمل
ما خاب مَنْ قد أمَّلْ　　　مستقبلَ الأيام

***

يا مفزع الشبان　　　يا مخزن الأماني
لُخ لي من الأزمان　　　كالبرق في الغمام

***

فاكشف لنا اللثاما واضحك لنا ابتساما
إنّ بنا أواما لثغرك البسام

***

أنشودة البنت

أيها الأمُّ اغرسيني ... في رياض المدرسات
زهرةً تستنشقيني ... بين أزهار البنات

***

إنني بنتٌ صغيرة ... زهرةٌ من ياسمين
ليَ آمالٌ كبيرة ... هي في الدرس الثمين

***

إنّ نفسي لمحاطة ... بالأماني النيِّرة
ما بتعليم الخياطة ... وحدَها من مفخرة

***

علّموني كلَّ فنّ ... فيه للنفس جمال
واتركوا سوء التظنّي ... نحو ربّات الحجال

***

هذّبوني أكملوني ... كي تروا منّي العُجاب
ويحكم لا تهملوني ... تحت أستار الحجاب

***

ليس للأبناء نجحٌ ... مع جهل الأمهات
فمتى يصبح صبحٌ ... فتزول الظلمات

الإِباء والنخوة

أيها الطالبُ مني	فَتّ أعضادي
لا تَظُنَّني الذل إنّي	غير مُنقاد

***

لو غدا الذلّ شميما	في الرياض الفِيح
ما تنفّست نسيما	من هبوب الريح

***

إنّ لي نفساً أبيّه	بسجاياها
وعن الناس غنيّه	بمزاياها

نشيد العرفان

في العرفان ما يدنيني | من كلّ مجدٍ يعليني
كل الدنيا لا تلهيني | عن شرب كأس العرفان

***

لا يزداد يوماً أنسي | إلاّ بكتبي أو درسي
تالله لا تزكو نفسي | إلاّ برشف العرفان

***

ما للإنسان ذي الجهل | على الحيوان من فضل
بالعلم المُتَمّي للعقل | تبدو مزايا الإنسان

آثار الرصافي المخطوطة

١ ـ الشخصية المحمدية أو حلّ اللُّغز المقدّس:

(قامت دار الجمل بطبع كتاب «الشخصية المحمدية» في كولون ـ ألمانيا، ٧٦٦ص، سنة ٢٠٠٢):

ترجع فكرة تأليف هذا الكتاب إلى سنة ١٩٢٩ وذلك على أثر الضجة التي أثارتها كلمته المنشورة في جريدة البلاد بعنوان: «لو كنت مصوراً».

لم يكن الباعث إلى تأليف هذا الكتاب تقليد كتاب مصر والشام الذين اتجهوا إلى كتابة السيرة النبوية من أمثال الدكتور طه حسين في كتابه (على هامش السيرة) أو العقاد في كتابه (عبقرية محمد) أو توفيق الحكيم في (مسرحية محمد) أو غيرهم.

لقد ذكر الرصافي المنهج الذي اتبعه في تأليف كتابه هذا وهو القرآن والعقل لذا لم تكن المراجع التي عول عليها في تأليف هذا الكتاب لتتجاوز أصابع اليد وقد ذكرها الأستاذ المرحوم مصطفى علي حصراً وهي:

١ ـ معجم البلدان.

٢ ـ مفتاح كنوز القرآن.

٣ ـ تفسير الكشاف.

٤ ـ السيرة الحلبية.

٥ ـ سيرة ابن هشام وبهامشها سيرة ابن دحلان.

٦ ـ زاد المعاد لابن القيم.

٧ ـ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي.

وإذا كانت مراجعه محدودة بهذا القدر الذي ذكرنا فما الذي أعانه على خوض عباب

السيرة الزاخر؟ لقد ذكر الأستاذ مصطفى علي أن الرصافي كان محيطاً بالسيرة النبوية إحاطة تامة قبل أن يشرع بالكتابة فيها وقد درسها دراسة تمحيص وإتقان وقرأها بكل تدبر وإمعان ونفذ إلى أعماقها وأغوارها وقال: إننا كنا إذا احتجنا إلى بحث في السيرة النبوية أو اختلفنا في شيء منها رجعنا إليه فنجد عنده الجواب الكافي الشافي بما يغنينا عن مراجعتها في مظانها ومطولاتها. كما ذكر (رحمه الله) أن الذي أعان الرصافي على تأليف كتابه «تفكير حر، ومنطق صحيح، وعقل سليم واستنباط دقيق ورأي مستقيم، وذكاء وقاد، وإخلاص لا مغمز فيه».

أنجز الرصافي كتابه في معتزله في الفلوجة. وقد فرغ من تبييض مقدمته في ٥ تموز ١٩٣٣ وأودعه في (٤٣) دفتراً وخصّ الرابع والأربعين للفهرس وقد بلغت عدد صفحاته (١٣١٣) صفحة.

لم يبخل الرصافي على أصدقائه وزائريه بهذا الكتاب فقد سمح لكثير منهم أن يطلعوا عليه وممن اطلع عليه أمين الريحاني والدكتور زكي مبارك وعبد الوهاب عزام وغيرهم كما أذن لمصطفى علي باستنساخه وكان كلما فرغ من دفتر سلّمه له لينسخه ويعيده وصنع هذا الصنيع مع كامل الجادرجي فقد أذن له باستنساخه ووثق نسخة الجادرجي بتوقيعه دليلاً على صحتها وإجازتها. استهل كتابه بمقدمة بعنوان (للحقيقة لا للتاريخ) وقد اخترنا من مباحثه: «العقلية العربية في الجاهلية».

«إن للإنسان عقلاً فطرياً وهو الذي خلقه الله فيه وجبله عليه والذي ينتقل إليه من أبويه بالوراثة. غير أنه لا يتقيد في وراثته بوالديه الأدنيين بل قد يرجع فيه بحكم النزوع إلى جد قريب أو بعيد من أجداده لأمه أو لأبيه. ولذا قد نرى ذكياً أبوه وأمّه غبيّان أو بالعكس. وإن للإنسان عقلاً مكتسباً أيضاً وهو الذي يكتسبه بالتجارب في حياته وهذا العقل المتكسب يتكون في الإنسان بمؤثرات شتى منها أسرته التي ربي فيها وقومه الذين نشأ بينهم وبيئته التي عاش فيها، ودينه الذي دان به وعاداته التي تعودها. فعقله المكتسب يكون بحكم الضرورة متقيداً بما أثرته فيه هذه المؤثرات لا يحيد عنها ولا يخرج عليها ولذلك ترى العربي مثلاً إذا أجار أحداً كان لا يعقل ترك حمايته بل يعد ذلك عاراً ويموت دونه موتاً لأن حفظ الجوار عادة مستحكمة فيه نشأ عليها وتلقاها من قومه وذويه منذ الصغر. وكذلك هو لا يعقل الخروج من دينه الذي تلقاه عن آبائه ودرج عليه ومشى على آثارهم فيه اللهم إلا إذا كان عقله الفطري غزيراً وافراً بحيث يتغلب على عقله المكتسب

فحينئذٍ يكون ذا عقلية ممتازة بين قومه تعلو به على الأمور التي هم بها متقيدون وبها متمسكون ولذا قال من قال:

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع
وما ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع

فالعقل الفطري أصل للعقل المكتسب ولكل من هذين مقويات تقويه ومضعفات تضعفه. فمن مقويات العقل الفطري صحة البدن واعتدال المزاج وحسن التغذي ونشاط الروح الحيواني وصفاء النفس الناطقة وعدم ذلك من مضعفاته ومن مقويات العقل المكتسب كثرة التجارب وطول الاختبار ودراسة العلوم والفنون وكثرة الأسفار. وعدم ذلك من مضعفاته.

ومن خواص العقل الفطري النظر والتفكير، فبذلك يمتاز الفطري على المكتسب فإن الإنسان قد يكتسب كل شيء في حياته إلا التفكير فإنه مستمد من فطرته وقواه الغريزية الباطنة ولذلك قال صاحب القول المتقدم:

ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع

ولا تنسَ أن العقل الفطري مطلق وأن المكتسب مقيّد بالمؤثرات التي ذكرناها آنفاً وقد يجوز أن يتغلب أحدهما على الآخر ولكن ليس الشأن في أن يتغلب المكتسب على الفطري وإنما هو في أن يتغلب الفطري على المكتسب فإن صاحبه عندئذٍ يكون ذا عقلية ممتازة يمتاز بها على غيره من ذوي العقول بسبب ما يظهر عليه من طول التفكير الذي هو من خواص العقل الفطري ولا يكون الشأن كذلك إذا تغلب العقل المكتسب».

٢ ـ الرسالة العراقية:

قامت دار الجمل في كولونيا ـ ألمانيا بنشرها سنة ٢٠٠٧.

وهي مباحث في السياسة والدين والاجتماع كتبها في معتزله في الفلوجة وقد فرغ من تبييضها في ٢٠ تموز ١٩٤٠ وقفت على نسخة الصديق المرحوم مصطفى علي وقد نسخها عن الأصل بدفتر استغرق ١٥٩ صفحة: جاء في ديباجة الرسالة: «الحمد لمن لا حمد لغيره، ولا جود لأحد سواه، والصلاة والسلام على من عرف قدر نفسه وأخلص النصيحة لأبناء جنسه وبعد فقد:

ركبت بحور الشعر رهواً ومائجاً وأقحمت منها كل هول يراعيا
وسيرت سُفني في طلاب فنونه وألقيت في غير المديح المراسيا

وقلت: اعصني يا شعر في المدح إنني ... أرى الناس موتى تستحق المراثيا
ولو رضيت نفسي بأمر يشينها ... لما نطقت بالشعر إلا أهاجيا

هذا ما قلته قبل خمسة وثلاثين عاماً ولم أخرج عنه فيما قلته من الشعر إلى يومنا هذا. حتى قضت الأيام أن أهجر بغداد إلى معتزلي في الفلوجة قبل سبع سنين من كتابة هذه الرسالة التي كتبتها في أيام هذه الحرب (الهتلرية الشرشلية) وأنا قابع في دار عزلتي ضحية لإبائي كل ظلم وعدائي كل ظلم.

وقد تركت قول الشعر، وما أنا بمبجل. فلم أقله إلا قليلاً، أكتبه لنفسي، وأنشده تابعاً لحسّي. وكان من جملة ما ألهمتنيه الحوادث ولقنتنيه التجارب في أيام عزلتي ما تقرؤه أيها القارئ الكريم في هذه الرسالة التي ما كتبتها لتنشر في العراق الذي لا حرية فيه للكلام، ولا حرمة فيه للرأي والفكر. بل لتكون عبرة لمن يطلع عليها من أهل هذا الجيل أو الأجيال الآتية. وسميتها (الرسالة العراقية) لأني لم أخرج في مباحثها عما له علاقة بالعراق من سياسة ودين واجتماع. فإن كنت قد أفدت فذاك وإلاّ فقد ضاع قبلها ما قلت من نظير ونثير».

ومن الموضوعات التي عالجها في هذه الرسالة:

١ ـ الزعماء في العراق.

٢ ـ الإقطاع في العراق.

٣ ـ طفلنا المولود.

٤ ـ إلى المغرورين باستقلالهم.

٥ ـ عناصر النصر.

٦ ـ داء العراق العضال.

٧ ـ سؤال وجوابه.

٨ ـ الطفل الهرم.

وقد اخترنا من بين هذه الموضوعات موضوع: (الطفل الهرم) نقدمه كنموذج لهذه الرسالة.

«من البغاء السياسي الذي حصل في الحرب العامة قد وُلد على يد الإنكليز مولود يسمى الدولة العراقية وبالنظر إلى أعمار الدول لم يزل هذا المولود طفلاً في المهد أو هو بلا مهد وإنما هو في قماط شديد يسمى بالمعاهدة الإنكليزية العراقية. فإذا لم يقيض الله

له مربية طيبة غير لخناء ورزاناً غير ورهاء تعرف كيف ترخي من قماطه وكيف تحصنه وتغذيه وكيف تحفظه من طروء الأمراض وطروق الآفات لم تكن نشأته حميدة ولا خيرهُ مأمولاً كما أنه لا ترجى له حياة سعيدة ولا عمر طويل خصوصاً في هذا العصر الذي اكتشفت فيه الطرق العلمية إلى حفظ صحة الأطفال والشبان والكهول والشيوخ.

أما حالة هذا المولود الذي هو اليوم يناهز العشرين من عمره فغريبة جداً لا تقل غرابة عن ميلاده. ومما يتقيّؤه القلم على القرطاس بمرارة علقمية أننا نرى أعراض الشيخوخة والهرم بكل ما يتصور فيها من آلام وأسقام بادية في هذا المولود لغير رشدة من البغاء السياسي الإنكليزي فهو بحالته هذه يمثل للناظر حالة الدولة العثمانية التي كان يعبّر عنها ساسة الغرب بالمريض المحتضر.

لقد أدركنا كلنا الدولة العثمانية في عهدها الأخير، وقد رأينا بأعيننا ما كان فيها من أعراض الهرم وأمراضه. إذ كان لها سلطان مستبد وهو عبد الحميد الذي كان يرى الرعية يعيشون لأجله والذي كانت له خزينة خاصة تفوق خزينة الدولة العامة. والذي كان جديراً بأن يُعدّ أكبر ملاك في الامبراطورية العثمانية. بما امتلكه من القطائع والأملاك. وكان رجال دولته من الوزراء وغيرهم مثله أيضاً لا تهمهم إلا أنفسهم. وكان أحدهم لا يطلب المنصب إلا ليتوصل به إلى منفعته الخاصة دون المصلحة العامة وكانت الرشوة فاشية فكان الصعلوك إذ تسنّم منصباً فلا تمر عليه أيام إلا وقد أصبح من أهل الثراء. وكانت الأمور لا توسّد إلى أهلها فلا الكفاية ولا المقدرة ولا الاستقامة ولا الصدق ولا الأمانة، كل ذلك لا عبرة له في توسيدها. وإنما توسد بأحد عوامل ثلاثة «المنسوبية» و«المحسوبية» و«الرشوة». وهناك عامل رابع وهو إرضاء طائفة من الطوائف، وما أكثرها في الدولة العثمانية..

وكانت قوانين الدولة وأنظمتها في ذلك العهد غير نافذة الأحكام إلاّ على الضعفاء كما أنها كانت آلة بيد رجال الدولة يهلكون بها منْ عاداهم وينعشون من والاهم. وكانت هذه الحالة المحزنة سبباً كبيراً من أسباب فساد الأخلاق العامة. فكان التزلف إلى أهل المناصب من رجال الدولة بالتملق، وإظهار العبودية لهم عادة مستحسنة وخلقاً مرضياً عند عامة الناس. وكان التجسس لهم من دلائل الأمور بين الناس إلى غير ذلك من المفاسد التي كانت بها الدولة تسير آخر شوط من حياتها. هذا عدا ما كان من الضغط على حرية الأفكار وحرية الصحافة والنشر وحرية الاجتماع. فالأفواه مكمومة والصحف مسيّرة مأجورة، والحرمة الشخصية منتهكة والبيوت غير مصونة.

ولما أدرك خطر هذه الحالة وفظاعتها طبقة من أحرار البلاد، وكان أكثرهم من أمراء الجيش وضباطه، ألفوا جمعيتهم المعلومة وهي (جمعية الاتحاد والترقي) وأخذوا يعملون تحت أستار الخفاء حتى قاموا قومتهم المعلومة فأعلنوا الدستور ثم قضوا على عبد الحميد وأشياعه وقد انضم إليهم بادئ بدء عامة الناس في جميع البلاد إلا النزر اليسير وكان أكثر الذين انضموا إليهم من أولئك الناس الذين عاشوا زمناً طويلاً في تلك الحالة المحزنة التي دبّ منها الفساد في الأخلاق العامة. فلم يكن انضمامهم إلى الجمعية إلا بداع من دواعي المنفعة الخاصة.

ومن هنا دبّ الفساد في الجمعية نفسها أيضاً واختلط فيها الطالح بالصالح والخبيث بالطيب. وكان هذا أول خطأ وقعت فيه تلك الجمعية. ذلك الخطأ الذي أدركتها به الشيخوخة وهي في عهد طفولتها. فلذلك لم تعش هي ولا الدولة العثمانية إلا مدة يسيرة من الزمن.

فيفهم من هذا أن إعلان الدستور لم يكن إلا من قبيل صحوة الموت في الدولة العثمانية. نعم! كان إعلان الدستور من قبيل صحوة الموت للمريض المحتضر. لأن الحالة السابقة التي كانت في عهد عبد الحميد لم تتبدّل إلا بالاسم. فالعوامل التي مر ذكرها والتي كانت توسد بها الأمور إلى غير أهلها لم تزل باقية كما كانت في السابق. حتى لقد زادت عاملاً آخر وهو عامل التحزّب الأعمى للجمعية. فانتساب المرء إلى الجمعية الاتحادية كان وحده كافياً لتسنّم أعلى المناصب ونيل أكبر الوظائف في الدولة. فكيف تظهر لإعلان الدستور نتيجة حسنة وقد علمنا أن أكثر الذين انضموا إلى الجمعية إنما هم من أرباب المطامع الخاصة والأخلاق الفاسدة.

ولذا كانت النتيجة بعد إعلان الدستور بقاء الحالة السابقة واستمرار تلك العوامل في فعلها السابق من توسيد الأمور في الأكثر إلى غير أهلها، ولا سيما العامل الجديد، عامل التحزب الأعمى للجمعية.

وكانت حرية الفكر مهانة، والضغط بالغاً مبلغه على حرية الصحافة والاجتماع وعلى حرية تأليف الأحزاب السياسية التي لا تقوم الحكومة الدستورية إلا بها، حتى قضوا على كل حزب سياسي عدا حزبهم فكان مجلس النواب مؤلفاً من حزب واحد، هو حزب الاتحاد والترقي. وكان انتخاب النواب اسمياً، وكانت القوانين تسنّ في بعض الأحيان لأمور خاصة ولأشخاص معلومين يراد بهم الخير أو الشر، إلى غير ذلك من المفاسد التي كانت في عهد عبد الحميد.

ولم يمضِ على حياة الجمعية الاتحادية زمان طويل حتى حصل لها أعداء الدّاء في جميع البلاد. وليس في ذلك ما يدعو إلى التعجب أو الاستغراب لأن الذي ينضم إلى الجمعية لأجل منفعة خاصة كيف لا ينقلب عدواً لها بالحق أو بالباطل إذا فاتته تلك المنفعة! ولذا كانت الجمعية تهتم بمكافحة أعدائها وخصومها أكثر من أن تلتفت إلى شيء آخر مما تحتاج إليه البلاد. حتى جاءت الحرب العامة فقضت على الدولة العثمانية وعلى الجمعية معاً. لأن الدولة كانت بما فيها من الأوصاب كالمريض المحتضر فأقل حادث يفزعه أو يزعجه يقضي عليه.

٣ ـ خواطر ونوادر:

قامت بنشره دار رياض نجيب الريس بلندن سنة ١٩٨٩ بعناية نجدة فتحي صفوة.

رسالة صغيرة تقع في (٣١) صفحة كتبها في معتزله في الفلوجة وقد فرغ من تبييضها في ٣٠ آب ١٩٤٠ وكتب على غلاف الدفتر: «الجزء الأول من كتاب خواطر ونوادر» ويبدو من كتابة الجملة «الجزء الأول» أنه كان في نيته أن يتبعه بجزء ثان إلا أن الظروف لم تواته. قدم الرصافي لرسالته هذه المقدمة:

«الخاطر هو الهاجس الذي يقع في خلدك عفواً بلا قصد، أو بداع من دواعي التفكير. وأكثر ما يكون إذا كنت معتزل الخلطاء منفرداً عنهم. ولو أني، من أول عهدي بالتفكير، جمعت خواطري لكانت شيئاً كثيراً.

وها أنا اليوم أثبت لك في هذه الكراسة شيئاً مما عنّ أو يعنّ من الخواطر. وأضيف إليها بعض ما صادفته في كتب الأدب من المسائل التي لها شأن في الأدب أو غيره من أمور الحياة.

وإن الذي دعاني إلى إثباتها هنا هو أنها حرة طليقة في سنوحها من كل قيد فلا أرمي من ورائها إلى غاية خاصة ولا أريد بها إقناع مخالف أو إرضاء موافق. بل أنا منها مثلما هي مني حر طليق فلا أماري بها ولا أداجي. وإذا كانت كذلك فعسى أن يجد فيها من يطالعها من أهل الحرار فائدة. وإلا فكم سوّدت المحابر قبلها من قراطيس كانت في الناس أقل نفعاً من نقع الكراديس.

فإليكها كما هي بلا ترتيب ولا تبويب».

وقد اشتملت الرسالة (خواطر ونوادر) على جملة موضوعات في شتى فنون المعرفة منها:

١ ـ لو كنت مصوراً.

٢ ـ عيسى المسيح ومحمد رسول الله.

٣ ـ إله بني إسرائيل.

٤ ـ مصر قبل الحرب العامة وبعدها.

٥ ـ التلقيب بالإضافة إلى الدين.

٦ ـ تصفيق الناس للمنشدين.

٧ ـ الحق والباطل.

٨ ـ الموت والحياة.

٩ ـ الحقيقة والشعر.

١٠ ـ كتاب القبض.

١١ ـ الخردق هو الصُّجم.

وقد اخترنا من هذه الخواطر خاطرة بعنوان (أيضاً):

«كان ولي الدين يكن، أحد مشاهير الكتاب في مصر، يكره كلمة (أيضاً) أشد الكره ويؤاخذ بها الذين يستعملونها في كلامهم من الكتّاب وينتقد عليهم استعمالهم. وكنت أنا أظن أن استعمالها في الكلام ليس من الفصيح وإنما هو من المولد المحدث. غير أني كنت أرى الضرورة قاضية باستعمالها لمسيس الحاجة إليها في الكلام لأنها تفيد معنى (دخى) في اللغة التركية. وليس في العربية ما يفيد هذا المعنى سواها، فلا بد من استعمالها وإن لم تكن من الفصيح حتى وقفت على ورودها في الحديث النبوي ففي الجزء (٣) والصفحة (٢١) من السيرة الحلبية جاء استعمال كلمة (أيضاً) في كلامه (ص). وذلك أن سلمة بن الأكوع بايع ثلاث مرات يوم الحديبية. بعد قول سلمة له قد بايعت يا رسول الله. فقال له رسول الله وأيضاً. ليكون له في ذلك فضيلة لعلم رسول الله بشجاعته وشهرته في الثبات.

فبهذا علمت أنها من الفصيح القديم لا من المولد المحدث».

٤ ـ دفع المراق في كلام أهل العراق:

فرغ الرصافي من تبييض كتابه هذا في ٤ شباط ١٩١٩ وقد جاء في ختام مقدمته قوله:

«ولما كان هذا الكتاب خاصاً بلغة العامة من أهل العراق وسمته باسم من كلام العامة فسميته: «دفع المراق في كلام أهل العراق» والمراق كلمة عامية تقع في كلامهم بمعنى الافتكار في الشيء لأجل الخوف منه، أو لأجل معرفته وحب الاطلاع عليه. وهي بالمعنى المذكور دخيلة في كلامهم ولها أصل في العربية وهي جمع مرق (بتشديد القاف). يقال: مراق البطن (بتشديد القاف) لما رقّ ولان منه. ومنها أخذ الأطباء لفظ المراقية (بتشديد القاف التي هي عندهم تطلق على نوع من الماليخوليا التي معناها الخلط الأسود ومنسوبة إلى مراق البطن إلا أنهم يخففون ياءها فيقولون مراقية (بتشديد القاف) ويطلقونها على طرف من الجنون كالهوس. وقد أخذ الأتراك هذه الكلمة فحرفوا معناها ومنهم أخذتها العامة فاستعملوها بالمعنى المذكور آنفاً.

وإنما تعمدت استعمال هذه الكلمة في اسم الكتاب ليكون مطابقاً لمسماه ونسأله تعالى أن يجعله نافعاً آمين».

قدم الرصافي كتابه هذا إلى مجلة لغة العرب لمنشئها الأب أنستاس ماري الكرملي فنشرت منه موضوعات في أعداد متفرقة من سنواتها الرابعة والسادسة الصادرة بين آب ١٩٢٦ وأيلول ١٩٢٨ بعد أن قدم لها الكرملي بكلمة جاء فيها: «للشاعر العصري معروف الرصافي كتاب في هذا الموضوع كسره على ثلاثة غرور ضمّن الغر الأول أصول اللغة العراقية وقواعدها وأحكامها وجعل الثاني مجموع مشاهير أقوالهم من مثل سائر وقول عائر وبيت عامر وأبقى مفردات الألفاظ مضمون الغر الثالث. ومن كل ذلك قد اكتفى باللباب وترك التوسع في كل من هذه المضامين الثلاثة لمن يريد الإمعان فيها والاستزادة منها».

وبعد أن تم نشر القسم الأول سحب الرصافي كتابه لأمر نجهله ربما يمت بصلة إلى تعليقات الكرملي التي كان يتعقب بها المؤلف في الهوامش.

وحين أصدر نوري ثابت جريدته (أ. حبزبوز) في ٢٨ أيلول ١٩٣١ طلب إلى الرصافي أن يأذن له بإكمال نشر الكتاب فوافق الرصافي وشرع نوري ثابت بالنشر فنشر ستة فصول منه في أجزاء السنة الأولى الصادرة بين ١٢ كانون الثاني و٢٣ شباط ١٩٣٢ وكانت هذه الفصول خاصة بالأمثال العامية. وقد وعد نوري ثابت قراء جريدته بأنه سيطبع الكتاب على نفقة الجريدة ولكنه لم يفعل ولم يستأنف النشر ونشك في أنه أعاد الكتاب إلى الرصافي.

وقد ذكر لي الأستاذ المرحوم مصطفى علي أنه قام في أوائل سنة ١٩٤٧ بنقل

الفصول التي نشرتها مجلة «لغة العرب» وجريدة (أ. حبزبوز) وأنه ضم إليها فصولاً وجدها بين أوراق الرصافي المبعثرة التي عمل على تصفيتها وتنسيقها في أواخر ١٩٤٤ كما ذكر لي أنها لا تكمل الكتاب وحين سلمني (رحمه الله) نسخته هذه حاولت أن أبحث عن بقية الكتاب وذلك عن طريق أقرباء نوري ثابت فلم أحظ من أحد بجواب شاف هذا ولعل الأيام تسعفنا فنعثر على الفصل الضائع فننشره خدمة للقراء وبراً بمؤلف الكتاب ووفاء للناسخ الذي لم يأل جهداً في جميع آثار الرصافي وصونها من التلف والضياع. وقد اخترنا من فصول هذا الكتاب فصلاً بعنوان (لهجتهم في الأسماء الثلاثية) نقدمه كنموذج من الكتاب.

«كل ما كان من الأسماء الثلاثية ساكن الوسط، ولم يكن مضافاً إلى ضمير المفرد متكلماً كان أو مخاطباً أو غائباً جعلوا وسطه متحركاً في كلامهم. غير أن هذه الحركة تختلف باختلاف حركة الحرف الأول من الأسماء فإن كان الحرف الأول مضموماً جعلوا الحرف الثاني مضموماً أيضاً كقولهم في قفل قُفُل، وفي شغل شُغُل، وفي حكم حُكُم، وفي جرم جُرُم، وفي شكر شُكُر، وفي كفر كُفُر، وفي مهر مُهُر.

هذا هو الغالب في كلامهم. وأما قولهم في حُسن حِسِن (بكسرتين) وكذلك في جبن جِبِن وفي دهن دِهِن فشاذ أو هو على توهمهم أن أصله فِعْل (بكسر فسكون).

وإن كان الحرف الأول من الاسم مكسوراً، جعلوا ثانيه مكسوراً أيضاً، كقولهم في حمل حِمِل، وفي حبر حِبِر، وفي حلم حِلِم، وفي فكر فِكِر، وفي ذكر ذِكِر، وفي كذب جِذِب، وفي شبر شِبِر، وفي تبن تِبِن.

وإن كان الحرف الأول من الاسم مفتوحاً جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الأول أن يجعلوه مفتوحاً أيضاً كقولهم في بحر بَحَر، وفي دهر دَهَر، وفي مهر مَهَر.

الثاني أن يجعلوه مضموماً كقولهم: في تمر تُمُر، وفي خمر خُمُر، وفي جمر جُمُر، وفي قلب كُلُب، وفي قبر كُبُر، وفي حرف حُرُف، وفي صبر صُبُر.

الثالث أن يجعلوه مكسوراً كقولهم في نجم نَجِم، وفي كلب چَلِب، وفي أرض أَرِض، وفي كرد جَرِد، وفي فرد فَرِد، وفي برد بَرِد، وفي شمع شَمِع، وفي دمع دَمِع.

ويتحصل من هذا أن الاسم الثلاثي الساكن الوسط، إن كان مضموم الأول ضموا ثانيه وإن كان مكسور الأول كسروا ثانيه، وكانت هذه الحركة من قبيل حركة الإتباع وإن كان مفتوح الأول جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الضم والفتح والكسر. وإن

هذا، أعني تحريكهم الحرف الثاني إذا كان الاسم غير مضاف إلى ضمير المفرد، سواء كان متكلماً أو غائباً أو مخاطباً. وأما إذا كان مضافاً إلى أحد هذه الضمائر فإنهم يبقون ثانيه ساكناً ولا يحركونه بخلاف ما إذا كان مضافاً إلى ضمير الجمع من المتكلم والمخاطب والغائب فإنهم حينئذٍ يحركونه أيضاً على الوجه الذي ذكرناه.

وأما إذا كان الاسم الثلاثي متحرك الوسط وكان مفتوح الأول والثاني فإنهم يجرون فيه على ثلاثة أوجه:

الأول أن يبقوه على حاله بلا تحريف ولا تغيير كالخبر والطرب والكرب والذهب والحطب والعجب والشعر وغير ذلك.

الثاني: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى ضمة كقولهم في القمر كُمر، وفي الكبر كُبر (لهذا الشجر المعروف)، وفي الطبر طُبر، وفي صفر صُفر، وفي ثغر تُغر وفي هذا الأخير تحريفان: إبدالهما الثاء المثلثة تاء مثناة وجعلهم فتحته الأولى ضمة.

الثالث: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى كسرة كقولهم في الجمل جِمل، وفي الخشب خِشب، وفي الكفن چِفن، وفي الشجر شِجر، وفي القدح چِدح (بإبدال القاف جيماً).

٥ ـ خطب الرصافي في مجلس النواب العراقي:

قامت مؤسسة المدى الثقافية بطبعه ضمن منشوراتها لسنة ٢٠١٠.

اختير الرصافي لتمثيل الأمة في المجلس النيابي العراقي في أربع دورات وذلك ابتداء من الدورة الانتخابية الثالثة التي ابتدأت في أول تشرين الأول ١٩٣٠ إلى الدورة الانتخابية الثامنة التي انتهت في ٢٢ سباط ١٩٣٩.

وقد قام بواجباته النيابية خير قيام لا يستجيب إلا لما يمليه عليه ضميره ويرتضيه وجدانه الوطني فكان صوت الأمة المدوي تحت قبة المجلس غير متأثر بعلاقات الصداقة التي تربطه برجال السياسة ممن تولوا المسؤولية.

والرصافي لم يكن من أولئك النواب الذين آثروا (الصمت) وكيف يكون كذلك وهو الذي عندما أراد أن يهجو (جاهلاً متكبراً) لم يجد من العيوب التي تشينه أقبح ولا أشنع من عيوب نواب بغداد في مجلس المبعوثان فقال:

وشامخ الأنف ما ينفك مكتسيا	ثوب التكبر في بحبوحة النادي
قد لازم الصمت عيا في مجالسه	كأنما هو من نواب بغداد

لقد قام الأستاذ المرحوم مصطفى علي بجمع خطب الرصافي وملاحظاته التي أدلى بها في المجلس مستعيناً بمحاضر الجلسات وجريدة الوقائع العراقية وقد بلغت (١٤٥) صفحة وهي تمثل جانباً من أدبه السياسي وقد اخترنا منها هذه الخطبة التي ألقاها في الجلسة المنعقدة في ٢٦ مايس ١٩٣٢ بمناسبة عرض قانون المطبوعات:

«للفكر البشري في الوجود مرتبتان، الواحدة خفية والأخرى ظاهرة جلية. أما المرتبة الأولى فهي الوجود الذهني وهو أن الإنسان يفتكر ويحصل من فكره صورة ذهنية لا يحس بها غيره فتكون غير محسوسة عند غيره. والثانية هي ظهور هذه الفكرة إلى الحس وعالم الحس.

وذلك يكون بطريقتين، إما بطريقة الكلام أو ما يقوم مقامه من الكتابة، وإما بطريق الفعل فتحصل لنا ثلاث مراتب. ففي الفكر البشري وجود ذهني ووجود خارجي، ويكون الخارجي شكلين إما بطريق الكلام أو ما يقوم مقامه أو بالفعل كأن يصور الإنسان شيئاً ويخرجه إلى عالم الوجود.

أما الفكرة البشرية وهي في الوجود الذهني فمطلقة غير مقيدة بشيء ولا يسيطر عليها إلا الله. كل إنسان يستطيع أن يفكر كما يشاء وكما يريد بدون مانع ولا رادع، لهذا لم نجد في قوانين الأمم أي قيد يرجع إلى الفكر الإنساني وهو في هذه الحالة إذ ليس من الممكن إن كان الفكر الإنساني غير محسوس عند الغير ليس من الممكن أن تظهر منه مضرّة تتعلق بالفرد أو بالمجتمع.

أما وجود الفكر البشري في الخارج بواسطة الكلام فمن الممكن أن يتعلق بحق الغير، لأن وجود الشكل وله حس عند الغير وليس محسوساً عند الفكر فقط. ومن الممكن أن يتعلق بحق الغير وتنشأ منه أضرار فتعلق بحق الغير، ولكن هذه الأضرار لا تكون إلا مادية - أستغفر الله - أدبية غير مادية ولأجل كون الأضرار الناشئة من الفكر البشري في هذه الحالة أدبية لا مادية كانت القيود التي وضعها المشرعون تجاه هذه الفكرة قيوداً خفيفة غير ثقيلة لأنها لا يتولد منها ضرر مادي ولكن المشرعين لم يأخذوا بنظر الاعتبار إلا وجود الفكر البشري في العالم الخارجي بصورة الفعل.

فجميع العقوبات والأحكام تتولد على الفكرة البشرية وهي في هذه المرتبة لأن من الممكن أن تظهر أضراراً مادية وأدبية.

إن اللائحة التي بين أيدينا تختص بالفكرة البشرية في المرتبة الثانية يعني ظاهر من الحس بواسطة الكلام والكتابة والنشر.

قلنا: إن الضرر المتولد من الفكرة البشرية على الأغلب ضرر أدبي يتعلق في الأكثر بحقوق الأفراد أكثر من تعلقه بحقوق الجماعات.

لهذا نجد حرية الكلام والنشر مطلقة كل الإطلاق وهناك قيود خفيفة لدفع المضرة المتعلقة بحقوق الأفراد وهذه تضمنها المحاكم. ولكن إذا نظرنا إلى هذه اللائحة رأينا فيها من القيود والأغلال ما لم يسبق له نظير في التاريخ ولم يفكر فيه مفكر من المشرعين.

إذا كانت حكومتنا، دستورية، نيابية، والحكم فيها بالواسطة راجع إلى الشعب، إذا كان هذا حقيقياً أعتقد أن هذا القانون ما هو إلا ضحكة استهزاء في وجه الدستور، ولا يمكننا أن نعتبر أن المصلحة العامة والظروف الخاصة وأحوالنا العمومية الحاضرة تقضي بهذا. لماذا؟

لأن هذا العذر معناه أن الظروف الخاصة، وأحوالنا الحاضرة لا يمكن أن تكون فيها حكومة دستورية، وإذا كنا غير أهل فلنجعل الحكم مطلقاً ولنأت بقانون أشد من هذا، معقول ولكن من جهة شبه النعامة لا طير ولا جمل.

نحن حكومة دستورية، نيابية، الحكم فيها للشعب، وسنكون مستقلين في القريب العاجل، ونأتي بهذا القانون! هذا ينافي شكل الحكومة الحاضرة. يقولون: ولكن أحوالنا الحاضرة تقتضي هذا القانون. إذن كيف ينافي شكل حكومتنا الأحوال الحاضرة.

أيها السادة! تعلمون أن القانون الذي خرج من هذا المجلس في العام الماضي هو قانون المطبوعات الذي استوجب ضجة كبيرة في هذا المجلس العالي وطبقات الشعب لم يمرّ على سنّه وإخراجه من المجلس إلا سنة واحدة. فأنا أسأل: أي شيء حدث من التطور السريع المدهش في البلاد خلال هذه السنة حتى وجب التضييق على الحرية والصحافة وحتى اقتضى تعديل القانون إلى هذا الحد!

أنا لا أنكر أن صحافتنا غير راقية. نعم وهي ليست نزيهة من كل الوجوه. نعم، احتمل أن وجود كل الصحافة هو لمنفعة العموم وأن منافعها أكثر من مضارها التي كما ذكر الزميل [صادق البصام ـ نائب الكوت] تتولد منها مسائل تتعلق بالأشخاص كالسب والشتم. فإذا كانت هناك قوانين تعاقب من أجل الشتم والسب والعقاب موجود في تلك القوانين فهذا قانون المطبوعات فما علاقته بالشتم والسب.

إذا كانت إحدى الجرائد شتمت رجلاً فذلك الرجل له الحق أن يقيم الدعوى عليها ويترافع معها في المحاكم، والمحاكم تعاقب المجرم.

فهذا القانون ليس معناه للشتم والسب بل للتضييق على الصحافة والحرية وكمّ الأفواه.

فأنا أرجو من المجلس العالي ألا ينتقد من هذا القانون جملاً كما فعل الزميل صادق البصام، بل يحمله ويرميه خارج المجلس.

٦ ـ الزم الألزم من لزوم ما لا يلزم:

لقد نظر الرصافي في ديوان: (لزوم ما لا يلزم) للمعري فاختار منه ما يقرب (٦٠٠) بيت نحلها عنوان «الزم الألزم من لزوم ما لا يلزم» وقد كتبها في دفترين صغيرين رأيت الثاني منهما عند المرحوم مصطفى علي الذي أفادني بأنه أودع الدفتر الأول لدى مديرية المخطوطات في المؤسسة العامة للآثار والتراث وأنه سيلحق بالأول والثاني وقد فعل وهما الآن يحملان رقم ٣٧٢١ و٣٧٢٢ في المديرية المذكورة وقد جاء في وصفهما:

وهي مجموعة من القصائد انتقاها الرصافي من شعر المعري في كتابه لزوم ما لا يلزم ورتبها على حروف المعجم. كتبها الرصافي بخطه تتضمن قسماً من الكتاب يبدأ بالحرف (د) إلى الحرف (ز) ومن الحرف (م) إلى الحرف (ي).

* * *

الفهارس العامة

١ ـ فهرس الأعلام

(خ)

(ع)

(ي)

٢ ـ فهرس البلدان والأماكن والمواضع

الفهرس

الجزء الثاني

الجزء الثالث

هذا الكتاب

«كان الرصافي رجلاً من رجال الفكر، واسع العقل، صلب العقيدة، شديد المراس في الحق، حاد الذكاء...».

كامل الجادرجي

«والرصافي - والحق يقال - ذئب الحرية في العراق يثب على كل من يحاول قتلها أو تقييدها».

أمين الريحاني

«... إنني لم ألقَ في عمري أديباً أوسع منه معرفة باللغة وخصائص مفرداتها وبالصرف والنحو وما يتصل بقواعدهما من قيود وشروط...»

طه الراوي

«كان الرصافي عملاقاً، وصورته تقترن دائماً بصورة العملاق الظامئ النهم الذي يغمس شفتيه في أحواض المباهج والمسرات...».

رئيف خوري

